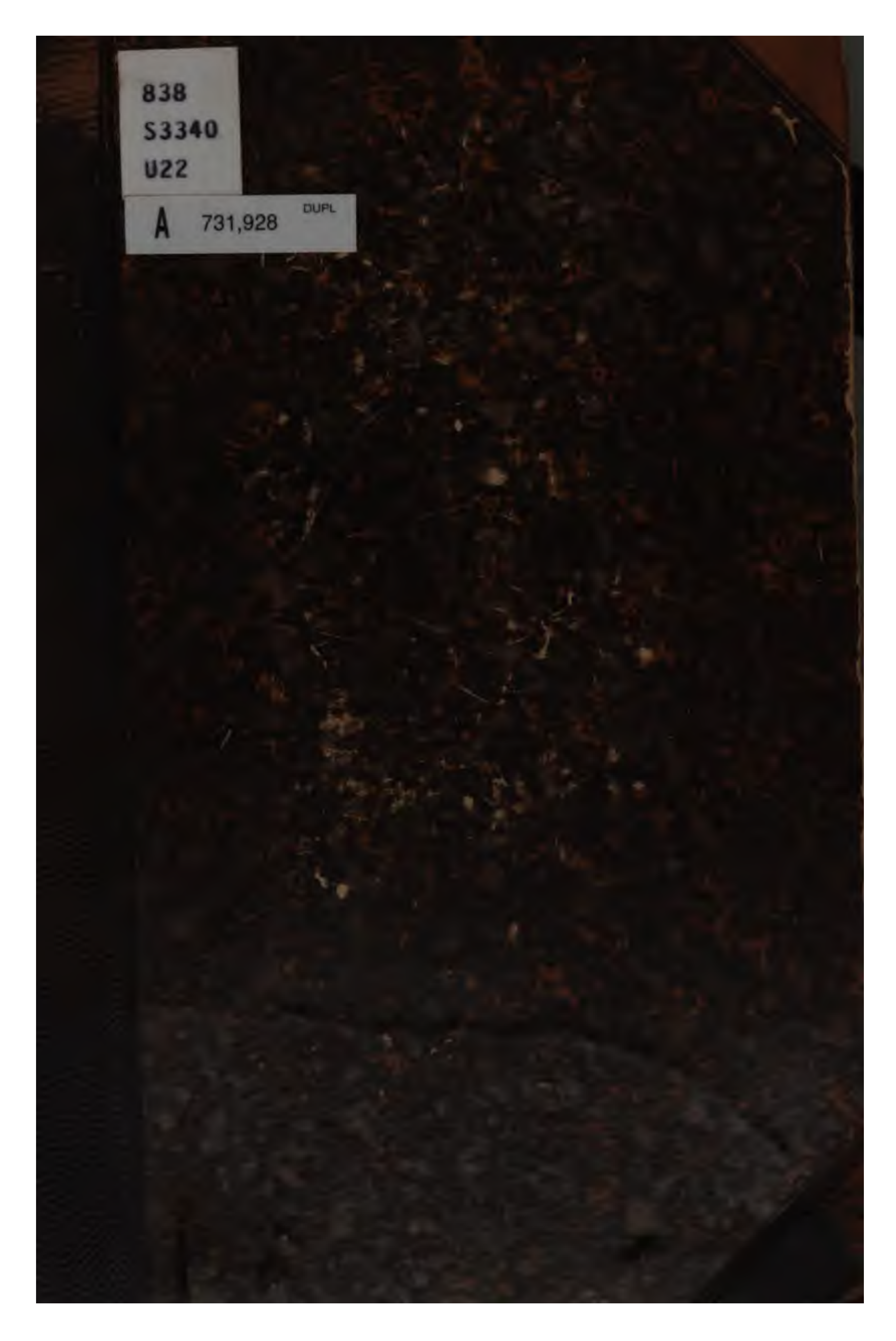
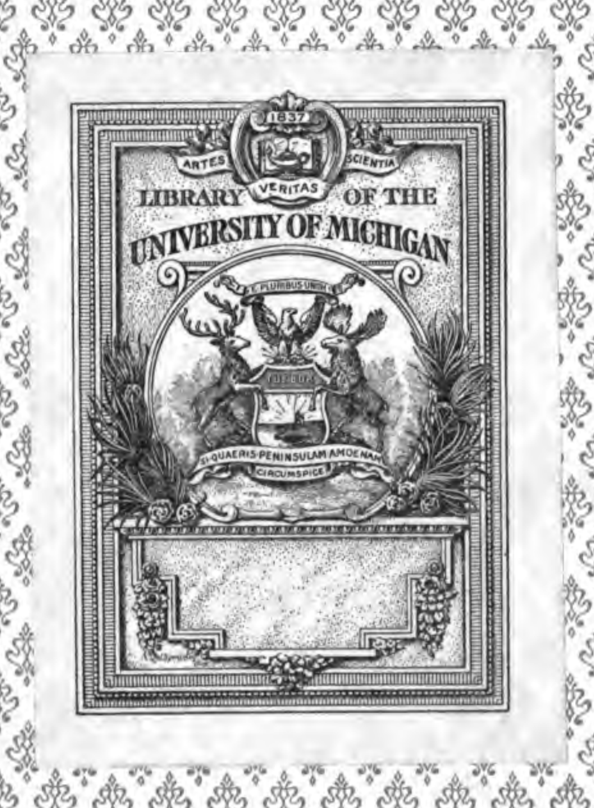
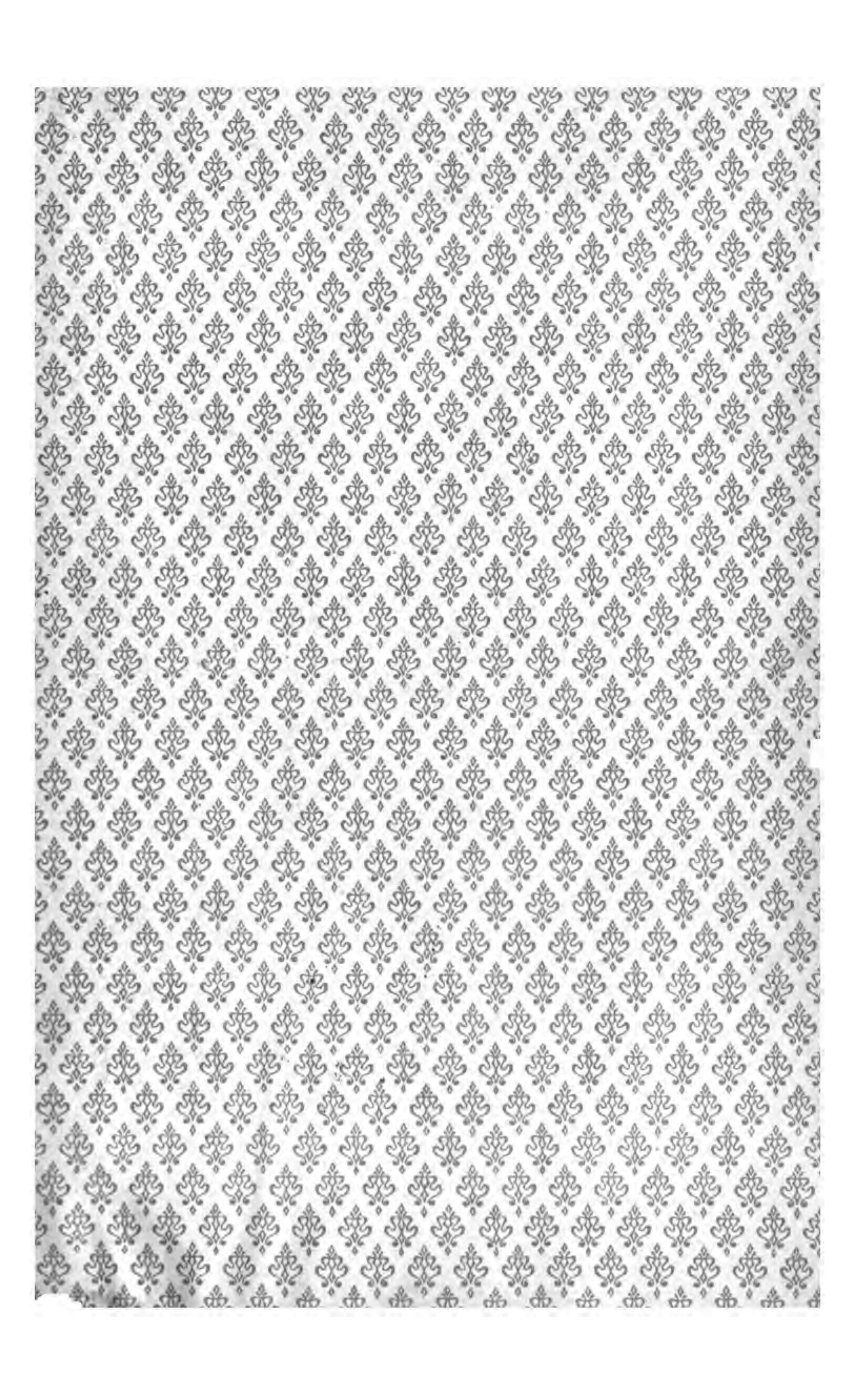

838
S3340
U22
A 731,928 DUPL


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE













Friedrich Ueberweg.

Naumann & Schroeder, Leipzig.

Schiller

als Historiker und Philosoph.

Von

Friedrich Ueberweg.

Mit einer biographischen Skizze Ueberweg's von Fr. A. Lange.

Herausgegeben

von

Dr. Moritz Brasch.



Leipzig,
Verlag von Carl Reißner.
1884.

38
;33405
122

Vorwort.

Vorliegende Schrift des verstorbenen Professors Ueberweg datirt aus dem Jahre 1859 und gehörte zu den Arbeiten, welche auf das Preisausschreiben der Wiener Akademie, betreffend das Verhältniß Schiller's zur Wissenschaft, bei jener eingereicht worden waren. Der Sieg wurde bekanntlich Karl Tomaschek's ausgezeichnetem Werke zuerkannt: eine Entscheidung, deren Gerechtigkeit Ueberweg offen und rückhaltlos anerkannte. Seitdem hatte der wissenschaftliche Entwicklungsgang unseres Philosophen ihn mehr und mehr von dem ästhetischen und literarhistorischen Gebiete fern gehalten, so daß der Gedanke einer etwaigen Publikation der genannten Schrift schließlich bei ihm ganz in den Hintergrund trat. Indeß muß Ueberweg doch in den letzten Lebensjahren eine Veröffentlichung derselben geplant haben, da das Manuscript nicht nur bedeutende einer spätern Zeit angehörende Kürzungen, sondern auch vielfache Veränderungen aufweist.

In der so modificirten Gestalt tritt nunmehr diese vor 25 Jahren verfaßte Schrift an die Oeffentlichkeit. Ueber den wissenschaftlichen Werth einer Arbeit, die aus Ueberweg's Feder floß, kann irgend ein Zweifel kaum obwalten. Was wir in den Werken dieses Forschers sonst zu bewundern pflegen, den kritischen Scharfsinn des eminenten Logikers, wie die Gewissenhaftigkeit und Umsicht des philologisch geschulten Historikers, davon finden wir schon hier deutliche Anzeichen. Aber auch sachlich dürfte diese Schrift trotz der einschlägigen Arbeiten von Tomaschek, Karl Twesten, Adalbert Kuhn, Robert Zimmermann, Kuno Fischer und Anderer

in Bezug auf den philosophischen Entwicklungsgang Schiller's manche neue und wichtige Momente beibringen. Insbesondere wird die Frage über das Verhältniß unseres Dichters zur Kant'schen Philosophie, speciell zur Kritik der Urtheilskraft, in einer Weise erörtert, daß sie nunmehr, hier als definitiv zum Abschluß gebracht, angesehen werden kann. Mit feinstem Verständniß für die Individualität Schiller's werden hier alle diejenigen Elemente kritisch gesondert, welche in ihrer Zusammenwirkung und Verschmelzung jenen poetisch-philosophischen Idealismus unseres Dichters bilden, der die tiefe und unerschöpfliche Quelle zur Veredlung und Verjüngung der deutschen Volksseele bleibt.

Schiller's Stellung innerhalb der deutschen Geschichtsschreibung und Aesthetik wird nach allen Seiten hin erschöpfend erörtert.

Eine werthvolle Bereicherung und Ergänzung dieser Publikation glaubten wir durch die Hinzufügung der biographischen Charakteristik Ueberweg's aus der Feder Friedrich Albert Lange's zu erzielen. Wir haben dieselbe dem Jahrgang 1872 der Altpreußischen Monatsschrift, welche uns der Herausgeber derselben, Herr Dr. Rudolph Reicke, in liebenswürdiger Weise zur Verfügung stellte, entlehnt. Trotz der Wärme, welche diese von Freundeshand verfaßte biographische Skizze zeigt, wird man doch das gerecht abwägende Urtheil erkennen, durch welches Lange die außerordentliche philosophische Begabung Ueberweg's, aber auch die Grenzen zeichnet, bis wohin, wenn ihm ein längeres Leben gegönnt worden wäre, Ueberweg's Leistungen in der systematischen Philosophie gereicht hätten.

Was die Thätigkeit des Unterzeichneten bei dieser Publikation betrifft, so beschränkt sie sich auf Beseitigung einiger stilistischer Härten sowie auf wenige bibliographische Ergänzungen.

M. Brasch.

Friedrich Ueberweg.

Eine Charakteristik

von

Fr. A. Lange.

Der Tod hat einen seltenen Mann in der Blüthe seiner Jahre dahingerafft; ein Gelehrtenleben, einzig in seiner Art, ist zu früh für die Wissenschaft zum Abschluß gekommen: Friedrich Ueberweg, ordentlicher Professor der Philosophie in Königsberg, ist am 9. Juni 1871 nach längerem schmerzlichen Leiden verschieden; mitten aus unermüdlicher Arbeit, mit manchem unausgeführten Entwurf, wurde er abgerufen; sein Tod berührt die ganze wissenschaftliche Welt, wenn auch vielleicht nur ein verhältnißmäßig enger Kreis von näher Stehenden gewußt hat, wie weit bei Ueberweg der Mensch und der Philosoph noch über dem Schriftsteller stand. In einer Beziehung kann man mit Befriedigung auf das nun abgeschlossene Leben voller Anstrengung und Entsagung hinblicken; einem dornenvollen und ungewöhnlich mühsamen Pfad ist ein schönes Ziel gefolgt und einem lange Zeit verkannten Streben die wohlverdiente allgemeine Anerkennung.

Ueberweg wurde am 22. Januar 1826 in dem kleinen Städtchen Leichlingen, unfern Solingen, in der Rheinprovinz, geboren, wo

sein Vater lutherischer Pfarrer war. Nach dem frühen Tode des letzteren zog die Mutter mit ihrem einzigen Sohne zu ihrem Vater, dem Pastor Böddinghaus in Ronsdorf. Das ganze Leben der Mutter war fortan der Erziehung dieses Sohnes gewidmet. Sie begleitete ihn, als er das Gymnasium und als er die Universität aufsuchte; mit ihren spärlichen Mitteln unterhielt sie ihn noch während der langen Jahre seiner Privatdocenten-Laufbahn, und so wuchs Ueberweg, auf Schritt und Tritt von einer sich ganz ihm widmenden sorgsamen Mutter bewacht, in einer Abgeschiedenheit vom Leben auf, aus der sich manche Eigenthümlichkeiten seines Wesens erklären, die aber auch gewiß eine nothwendige Bedingung war, um jene wahrhaft staunenswerthe Concentration des Geistes auf das wissenschaftliche Denken und Arbeiten entstehen zu lassen, welche Jedermann an Ueberweg auffallen mußte. — Seine Gymnasialbildung erhielt er in Elberfeld mit Ausnahme eines Jahres, während dessen er das Gymnasium zu Düsseldorf besuchte. Seine Elberfelder Lehrer rühmen an ihm Fleiß und Ausdauer, Klarheit und Gründlichkeit der Auffassung, eingehendes Verständniß und gute Gabe des Ausdrucks. Das Zeugniß der Reife, welches er sich im Herbst 1845 erwarb, hebt besonders seine mathematischen Kenntnisse und seine ungewöhnliche Schärfe im formalen Denken hervor.

Er bezog zunächst die Universität Göttingen, mit der Absicht, sich durch philologische Studien für den Beruf eines Gymnasiallehrers vorzubereiten; doch scheint er von Anfang an auch der Philosophie ein vorzügliches Interesse gewidmet zu haben. In Göttingen hörte er Hermann, Schneidewin, Lotze und Havemann; dann begab er sich nach Berlin, wo er nun ununterbrochen vier Jahre lang studirte und Vorlesungen hörte bei Böckh, Gerhardt, Hertz, Heyse, Beneke, George, Glaser, Michelet, Trendelenburg, Ranke, Dirichlet, Eisenstein, Grüson, Jacobi, Kunth, Stein, Neander, Nitzsch und

Zwecken. — Wie man sieht, dehnte Ueberweg seine Studien fast über den ganzen Kreis derjenigen Fächer aus, welche an Gymnasien gelehrt werden, offenbar mit der Absicht, sich zu einem möglichst tüchtigen und vielseitigen Lehrer zu bilden: ein Ziel, das er auch, wenn es nur auf die Ausdehnung und Gründlichkeit der Kenntnisse angekommen wäre, in eminentester Weise hätte erreichen müssen. Als ihn aber seine Unfähigkeit, Disciplin zu halten, von der Lehrerlaufbahn in das akademische Lehrfach hinübertrieb, zeigte sich eben diese encyklopädische Vielseitigkeit seiner Bildung zugleich als eine Grundlage für seine philosophischen Bestrebungen, wie er sie besser und vollkommener kaum hätte legen können, wenn er von Anfang an auf dieses Ziel hingestrebt hätte. Denn bei Ueberweg blieb diese Vielseitigkeit ohne jede Spur nachtheiliger Zersplitterung; so streng ordnete sich Alles in seinem Geiste zu einem Ganzen, das naturgemäß einzig in der Philosophie seinen Mittelpunkt finden konnte. Nie ließ sich Ueberweg durch die Fülle seiner Kenntnisse und den Reiz einer Aufgabe hinreißen, länger bei einem Gegenstande zu verweilen oder häufiger darauf zurückzukommen, als es dem Plane entsprach, den er sich vorgesetzt hatte; und planmäßig war bei diesem Manne Alles, von seinem Studiengang bis in die Kleinigkeiten seiner äußeren Lebensordnung.

Mit besonderer Sorgfalt trieb Ueberweg in Berlin die philologischen Studien, wie er denn auch den Seminaren von Böckh und Lachmann angehörte. Gleichzeitig aber wurde er vom lebhaftesten Interesse für die Philosophie ergriffen, und namentlich Beneke scheint einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht zu haben.*)

*) Wie aus den unten folgenden Nachträgen hervorgeht, machte Ueberweg schon bald nach Beginn seiner Berliner Studienzeit die Philosophie mit Bewußtsein zu seinem Hauptfache, was jedoch an der Thatsache, daß er fest vorhatte, Gymnasiallehrer zu werden und daß er sich auf das Examen in sämmtlichen Hauptfächern des Gymnasialunterrichtes vorbereitete (er erhielt auch wirklich eine so ausgedehnte facultas docendi), nichts ändert;

Wenn auch in den Werken, welche uns Ueberweg hinterlassen hat, zumal in der Logik, mehr der Einfluß Trendelenburg's hervortritt, so war er doch für Beneke mit einer Verehrung eingenommen, die um so schätzenswerther ist, als es ihm nicht verborgen bleiben konnte, daß es im Ganzen als keine gute Empfehlung galt, „Benekianer" zu heißen. Der Verfasser dieser Zeilen wird den Ausdruck nie vergessen, mit welchem ihm ein namhafter, jetzt verstorbener Philosoph einmal von Ueberweg bemerkte: „Ich begreife nur nicht, wie ein Mann von solchem Scharfsinn Benekianer (!) sein kann." Mancher wird jetzt vielleicht umgekehrt geneigt sein, den unglücklichen, ungerecht verfolgten Beneke in einem besseren Lichte zu sehen, seit er einen Schüler wie Ueberweg gehabt hat. Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, hier zu untersuchen, wie weit Ueberweg wirklich als Benekianer bezeichnet werden darf. Thatsache ist, daß ihm Beneke's Psychologie noch bei Abfassung der Schrift: „Die Entwickelung des Bewußtseins durch den Lehrer und Erzieher" (Berlin 1853) als das richtig gelegte Fundament dieser Wissenschaft galt und daß er, wenn auch später bedeutend selbständiger und freier, doch zeitlebens den Lieblingswunsch hegte, einmal zur Abfassung einer Psychologie Zeit zu gewinnen, welche die Beneke'schen Grundgedanken mit den Resultaten der neueren wissenschaftlichen Forschung, insbesondere der physiologischen, in Verbindung bringen sollte. Auch in der Ethik, die ihm nicht minder am Herzen lag, als die Psychologie, fußte er hauptsächlich auf Schleiermacher und Beneke.

---

sein encyklopädisches Studium war aber so auch schon mit Bewußtsein dem philosophischen untergeordnet. Dr. Czolbe glaubt aus der Logik zu entnehmen, daß Ueberweg durch das Studium Schleiermacher's, an welchem ihm die spinozistische Seite besonders zugesagt habe, auf Beneke vorbereitet gewesen sei. Wenn ich nicht eine Stelle übersehe, so dürfte es sich in der Logik wohl nur um eine Herstellung der chronologischen Ordnung im allgemeinen Einfluß beider Männer handeln, während Ueberweg persönlich doch erst durch Beneke zu Schleiermacher gelangte.

Im Sommer 1850 promovirte Ueberweg in Halle auf Grund einer (nicht gedruckten) von Berlin aus eingesandten Dissertation: de elementis animae mundi Platonicae, und nach Ablegung eines mündlichen Examens, in welchem er, ebenso wie in dem um dieselbe Zeit in Berlin abgelegten Oberlehrer-Examen rühmlich bestand. Gleich darauf erhielt er einen Ruf an das Blochmann'sche Institut in Dresden, wo er ein halbes Jahr lang als Lehrer thätig war. Hier zeigte sich jedoch ein solcher Mangel an natürlicher Sicherheit im Verkehr mit den Schülern, daß er sich genöthigt sah, ungeachtet der Spärlichkeit seiner Mittel, die vortheilhafte Stelle wieder aufzugeben. Er begab sich nach Duisburg am Niederrhein, wo einer seiner ehemaligen Elberfelder Lehrer, Dr. Eichhoff Gymnasialdirector war, unter dessen Leitung er an einer Schule, die im Rufe einer vorzüglichen Disciplin stand, eher hoffen durfte, in das richtige Fahrwasser zu gelangen. In der That ging es hier weit besser. Ueberweg erwarb sich hier durch seinen offenen und biederen Charakter die Achtung und Liebe aller seiner Kollegen und vom Director, der große Stücke auf seinen ehemaligen Schüler hielt, nachdrücklich unterstützt, konnte er hoffen, allmählich auch praktisch zu einem tüchtigen Lehrer zu werden, zumal sein Unterricht sich in rein didaktischer Hinsicht durch Klarheit und methodische Durchführung auszeichnete. Im Jahre 1851 jedoch wurde Ueberweg als ordentlicher Lehrer an das Gymnasium in Elberfeld gewählt und hier traten die Mängel seiner pädagogischen Befähigung alsbald wieder hervor. Das Uebel verschlimmerte sich allmählich und Ueberweg entschloß sich endlich auch diese Stelle niederzulegen. Von jetzt an schwankte er in dieser Beziehung nie mehr; der Beruf eines Lehrers, für den er sich so sorgfältig vorbereitet hatte, war definitiv aufgegeben und selbst in den schwierigsten Zeiten seiner späteren Laufbahn wies er den Gedanken, zur Schule zurückzukehren, stets mit größter Entschiedenheit von sich.

Ueberweg habilitirte sich am 13. Nov. 1852 in Bonn als Privatdocent für Philosophie. Er bezog mit seiner Mutter, deren Pension von 600 Mark die einzige feste Grundlage seiner Subsistenz bildete, eine ungemein ärmliche und beschränkte Wohnung und ertrug eine Summe von Entbehrungen, wie sie so leicht kein Anderer ausgehalten hätte. Aber Ueberweg hatte von den Genüssen des Lebens nicht viel kennen gelernt; ein wahrhaft stoischer Sinn und die Theilnahme seiner treuen Mutter an diesem ärmlichen Leben erleichterten Vieles; vor allen Dingen aber war es das beständige Verweilen seines Geistes in der Welt seiner Gedanken und Arbeiten, was ihn die Beschaffenheit seiner Umgebung und den ganzen äußeren Verlauf seines Lebens kaum beachten ließ. Seine Mutter, von der er dafür freilich auch abhängig blieb, wie ein Kind, sorgte für Alles. Dabei liebte er jedoch große Spaziergänge mit einer philosophischen oder wenigstens wissenschaftlichen Unterhaltung; in Gesellschaft kam er, zumal im Anfang seines Bonner Aufenthaltes, fast gar nicht.

Sein Erfolg bei den Studenten war nicht glänzend, aber doch für eine Natur von Ueberweg's Willenskraft hinlänglich ermuthigend. An der Universität hatte Ueberweg keinen Protector; er hatte nicht dort studirt; man kannte die in ihm schlummernde Kraft nicht und zumal die vornehmeren Kreise der akademischen Welt waren nur zu leicht geneigt, über den unscheinbaren „Benekianer" zur Tagesordnung zu schreiten. Um so treuer unterstützten ihn seine früheren Collegen, zumal die Directoren Dr. Eichhoff in Duisburg und Bouterwek in Elberfeld, die allerdings volle Gelegenheit gehabt hatten, sowohl seine eminente Gelehrsamkeit und Gewissenhaftigkeit, als auch seine Klarheit im Lehrvortrag kennen zu lernen. Anfangs mochten die an ihn empfohlenen Abiturienten dieser beiden Gymnasien den Hauptstamm seiner Zuhörer bilden, aber bald zeigte sich, daß sein eigentlicher Halt nicht in diesen Empfehlungen ruhte, sondern in seiner

Sache, gerade die strebsamsten und gediegensten unter seinen Zuhörern dauernd an sich zu fesseln und im persönlichen Verkehr einen tiefgreifenden Einfluß auf sie zu gewinnen. Professor Benndorf, der in Bonn als Zuhörer Ueberweg's viel mit ihm verkehrte, schreibt seiner Unterredungsweise etwas wahrhaft Sokratisches zu. Von jedem Anknüpfungspunkt aus gewann er gleich das tiefere Fahrwasser irgend einer bedeutenden Frage und verharrte dann in einem zusammenhängenden Zuge lichtvoller Erörterungen, wiewohl er auf jede Bemerkung zuvorkommend einging, abweichende Anschauungen von der vortheilhaftesten Seite zu fassen suchte und jeden Zwischenfall gründlich analysirte, um dann den Hauptfaden des Gesprächs mit staunenswerther Sicherheit wieder aufzugreifen. — Im Winter-Semester 1858/59 hörte bei ihm ein junger Belgier, J. Delboeuf, jetzt Professor in Gent, der das Studium der Mathematik mit dem der Philosophie verband und bald mit Ueberweg in einen lebhaften wissenschaftlichen Verkehr trat. Delboeuf gab in seinen Prolégomènes philosophiques de la géometrie, Liège 1860, p. 269—305 eine Uebersetzung einer Abhandlung Ueberweg's: „Die Principien der Geometrie, wissenschaftlich dargestellt," welche derselbe (laut einer brieflichen Notiz) schon als Student im Jahre 1848 verfaßt und später im Archiv für Phil. und Pädag. 1851, Heft 1., S. 20—55 zum Abdruck gebracht hatte.

Die gleichen Eigenschaften, welche ihn in der wissenschaftlichen Unterredung mit seinen Zuhörern auszeichneten, bewährte Ueberweg auch besonders im eigentlichen Disput, den er, wenn irgend von Leidenschaft in seinem Wesen die Rede sein kann, leidenschaftlich liebte. Nicht herausfordernd, nie zudringlich, aber zäh und unermüdlich, wenn er seinen Gegenstand einmal gefaßt hatte, schreckte er vielleicht Manchen durch die übergroße Gründlichkeit jeder Erörterung von seinem Umgang ab; wer sich aber einmal in sein Wesen gefunden hatte und den ungemeinen Gewinn aus

einer solchen Unterhaltung überhaupt zu schätzen wußte, mußte sich in eigenthümlicher Weise von ihm gefesselt fühlen.

Der Verfasser dieser Zeilen, der an Ueberweg einen treuen Freund verloren hat, lernte ihn im Herbst 1855 kennen und kam bald mit ihm in den regsten geistigen Verkehr. Es wird vielleicht nicht oft vorkommen, daß man einen Concurrenten (denn ich habilitirte mich damals in Bonn für Philosophie), einen wissenschaftlichen Gegner in vielen wichtigen Punkten und eine von Grund aus verschiedene Natur durch lauter Disputiren lieb gewinnt; aber bei Ueberweg war dies erklärlich. Seine begeisterte Liebe für die Wahrheit, seine unbedingte Loyalität, sein unerschütterliches Fernhalten jeder persönlichen Verletztheit mußten nicht minder dazu führen, wie die unglaubliche Correctheit und Objectivität, mit welcher er die gegnerische Ansicht erfaßte und oft, bevor er zur Widerlegung schritt, noch ergänzte und besser begründete. Dabei strebte er stets nach einem Resultate und hätte es auch nur darin bestanden, die letzten Consequenzen der beiderseitigen Anschauungen zu ziehen und die ganze Differenz auf den Gegensatz zweier großen Principien oder oberster Voraussetzungen zurückzuführen. Dies gelang ihm fast immer und wenn es am gleichen Tage nicht gelang, so wurde der Faden bei nächster Gelegenheit wieder aufgenommen. Dabei mußte man die Sicherheit seines Gedächtnisses bewundern. Ueberweg war im Stande, nach einem Spaziergang über den ganzen Bergrücken von Bonn bis Godesberg und auf der Landstraße zurück, am andern Tage eine schriftlich ausgearbeitete Disposition des ganzen Gespräches zu bringen und noch nach Jahren berief er sich in der Correspondenz bisweilen auf den Inhalt einer mündlichen Erörterung, die bei irgend einem unserer Spaziergänge stattgefunden hatte. Ich glaube, daß Ueberweg jede Unterredung, die nach seiner Meinung nicht ganz das richtige Resultat gehabt hatte, im Geiste und manchmal mit Zuhülfenahme des Papiers wieder durcharbeitete,

wie [illegible] Schachspieler es wohl mit einer verlorenen Partie zu thun pflegen. Es ließ ihm keine Ruhe, bis er den Fehler glaubte gefunden zu haben. Dabei war er nichts weniger als rechthaberisch, wenn auch hartnäckig und zäh, so lange er mit voller Sicherheit glaubte das Richtige erfaßt zu haben. Ein Zugeständniß kostete ihm keine Ueberwindung, sobald er glaubte, es machen zu müssen und nie habe ich an ihm, wenn er selbst ein Zugeständniß errang, eine andere Freude wahrgenommen, als die, daß die Sache nun gründlich ergründet sei. Ich habe im Ganzen nie viel auf den Disput als Mittel zur Erforschung der Wahrheit gehalten und ziehe auch bei wissenschaftlichen Gegenständen eine zwanglosere Form der Unterhaltung vor, aber mit Ueberweg mußte man disputiren und mit ihm konnte man auch disputiren; ich habe keinen Zweiten wie er gefunden. Man hätte ihn die personificirte Logik nennen können, wenn Logik sich begeistern und ethische Gesichtspunkte mit den dialektischen verbinden könnte.

Viel verkehrte Ueberweg damals auch mit dem verstorbenen Dr. Boecker, einem kenntnißreichen Mediciner, der in Bonn die Stellung eines Kreisphysikus mit derjenigen eines akademischen Docenten verband. Boecker gehörte zu den gedrückten Geistern an der Universität und war seines wissenschaftlichen Radicalismus wegen bei den Aerzten mißliebig, während die praktischen Juristen ihm die unbeugsame Schroffheit nicht verzeihen konnten, mit welcher er bei gerichtlichen Gutachten auf dem objectiven Standpunkt der medicinischen Wissenschaft verharrte, statt sich, wie es weit lieber gesehen wurde, auch auf das Gebiet von Vermuthungen und Combinationen über die Motive einer Handlung einzulassen, und dadurch dem Richter einen Theil der ihm gebührenden Verantwortung abzunehmen. Die wissenschaftliche Welt warf ihm die unzulängliche Methode seiner Stoffwechseluntersuchungen vor; Boecker rächte sich dafür, indem er sich mit Aufbietung aller seiner Kräfte die methodischen Bedingungen einer solchen Untersuchung

in ihrer schärfsten Form klar zu machen suchte und dann mit Hülfe des Mathematikers Radicke den Beweis lieferte, daß eine ganze Reihe berühmter und anerkannter Stoffwechsel-Analysen ihr ganzes Resultat bloß einer wissenschaftlich unzulässigen Operation mit Durchschnittswerthen aus stark schwankenden Beobachtungszahlen verdanken. Eine sehr verdienstliche Abhandlung Radicke's „über die Bedeutung und den Werth arithmetischer Mittel" erschien in Wunderlich's Archiv für physiol. Heilkunde, Neue Folge, Bd. II. 1858, S. 145—219. — Die Anmerkungen Vierordt's zu diesem Aufsatz (ebendas. S. 220 ff.) veranlaßten sodann Ueberweg zu einer klaren und gründlichen Erörterung der logischen Beweiskraft der exakten Methode, gegenüber einer bloß subjectiven Ueberzeugung des Forschers, die sich beim Experimentiren zu bilden pflegt und welcher Vierordt den unglücklichen Namen einer „Logik der Thatsachen" beigelegt hatte. Die betreffende Abhandlung Ueberweg's: „über die sogenannte „Logik der Thatsachen" in naturwissenschaftlicher und insbesondere in pharmacodynamischer Forschung" erschien 1859 in Virchow's Archiv für pathologische Anatomie, Bd. XVI., Heft 3 und 4, S. 400—407. — Auch zu dieser Arbeit gab Boecker den Impuls, doch bedarf es kaum der Erinnerung, daß sie von Ueberweg, der stets bereit war, für die Wahrheit gegenüber Vorurtheilen jeder Art in die Schranken zu treten, mit lebhaftem eigenen Interesse aufgegriffen und durchaus selbständig durchgeführt wurde.

Ob Boecker als Chemiker den strengen Anforderungen der Schule ganz genügte, lasse ich dahingestellt, allein so viel ist sicher, daß er ein Mann von schneidendem Verstand und unbestechlichem Wahrheitssinn war: Eigenschaften, von denen sein 1857 in zweiter Auflage erschienenes „Lehrbuch der gerichtl. Medicin", zumal in der begrifflichen Sonderung des Juristischen und Medicinischen, ein sprechendes Zeugniß ablegt. Auch verdient erwähnt zu werden, daß Boecker seiner wohlbegründeten weitgehenden Skepsis in der

Heilmittellehre als praktischer Arzt unerschütterlich treu blieb, wiewohl er eine große Familie zu ernähren hatte und nur zu gut wußte, wie nützlich ihm eine größere Nachgiebigkeit gegen das gemeine Vorurtheil sein würde. — In seinen philosophischen Ansichten war Boecker im Grunde consequenter Materialist, jedoch nicht unzugänglich für fremde Standpunkte, sobald er überzeugt war, daß sie nicht um des äußeren Fortkommens willen adoptirt, sondern ursprünglich und ächt seien. Diese Ueberzeugung hatte er bei Ueberweg, mit dem er daher gern verkehrte. Seine Art zu disputiren bestand freilich darin, daß er das feine logische Netz, in welchem ihn der Philosoph zu fangen suchte, nach geduldigem Anhören einer längeren Erörterung mit einem einzigen derben Ruck, durch ein drastisches Beispiel oder eine verwegne Paradoxie zerriß, ein Gebahren, welches Ueberweg nicht etwa als Frevel an den Regeln der Logik verabscheute, sondern vielmehr mit innigem Behagen sich gefallen ließ, als fühle er darin das Berechtigte einer anders gearteten Natur in willkommenem Contrast zu seinem eigenen Wesen.

Noch darf erwähnt werden, daß Ueberweg wesentlich mit durch Boecker's Einfluß davon abgehalten wurde, zu einer Zeit, wo er noch allzuwenig selbständig in seinen Beneke'schen Anschauungen steckte, ein „System der Psychologie" zu schreiben. Später gab ihm die Anregung der Mittler'schen Verlagshandlung zu dem so erfolgreichen „Grundriß der Geschichte der Philosophie" hinlängliche Ablenkung von einem verfrühten Beginnen auf diesem Gebiete. Inzwischen wurde es Ueberweg in Folge seiner oben geschilderten allgemein wissenschaftlichen Vorbildung leicht, sich auch mit den neueren Resultaten der Nervenphysiologie und insbesondere der Physiologie der Sinnesorgane hinlänglich bekannt zu machen, um die Wichtigkeit dieser Studien für die Psychologie zu durchschauen. Ich hörte damals Physiologie der Sinnesorgane bei Helmholtz. Ueberweg ließ sich gern berichten; hatte er auch

die größte Hochachtung vor dem eminenten Forscher, allein der Kantische Geist dieser Forschungen berührte ihn nicht sympathisch. Der Grund hierfür lag darin, daß eine psychologische Hypothese, von welcher gleich weiter die Rede sein wird, bei ihm nicht nur auf's tiefste eingewurzelt, sondern auch bestimmt war, die eigentliche Basis für den wichtigsten Theil seines Systems zu bilden.

In einem Punkte nämlich wich Ueberweg schon zur Zeit seiner Universitätsstudien in Berlin entschieden von Beneke*) ab; in der Annahme der objectiven Realität des Raumes und der, nach Ueberweg's Anschauung damit im engsten Zusammenhang stehenden Räumlichkeit der inneren Wahrnehmung. Er dachte sich die ganze Erscheinungswelt als „seine Vorstellung" und da diese vorgestellte Welt drei räumliche Dimensionen hat, so mußte nach seiner Ansicht das „Sensorium", in welchem diese Vorstellungen sich befinden, selbst auch drei Dimensionen haben. Als eigentlichen Träger der Vorstellungen aber, den Raum des Sensoriums ausfüllend, glaubte er einen Gehirnäther annehmen zu müssen; eine Vorstellung, die von seinen Freunden einmüthig bekämpft wurde. In diesem Gehirnäther bildeten sich nun nach seiner Anschauung durch Vermittelung der Sinnesnerven Abbilder der wirklichen Dinge, ähnlich, wie sich die Objekte auf der Platte einer camera obscura spiegeln. Daß dabei die wirklichen Dinge („Dinge an sich") vielleicht sehr verschieden sein möchten von den entsprechenden Vorstellungsbildern, daß also die letzteren einen bedeutenden Zusatz aus der menschlichen Organisation haben möchten, gab Ueberweg zu; nicht aber, daß die räumlich-zeitliche Ordnung der Dinge selbst ein solchen Zusatz sei.

---

*) Von großem Interesse ist eine Bemerkung Dr. Czolbe's, die ich einem mir gütigst mitgetheilten Briefe desselben an den Verleger des „Grundrisses" entnehme, daß nämlich Ueberweg schon als Student Beneke selbst gegenüber seine naturalistische Auffassung der Lehren Beneke's vertheidigt habe.

So sehr mir nun auch der „Gehirnäther" zuwider war (er wurde scherzweise in unsern Briefen wohl mit † † † bezeichnet), so gefiel mir doch ein Punkt in dieser Anschauungsweise meines verstorbenen Freundes dermaaßen, daß ich mich darüber fast mit seiner ganzen Psychologie hätte aussöhnen können: die sinnlich plastische, auch für eine populäre Vorstellungsweise durchschlagende Veranschaulichung dessen, was es eigentlich heißt, die Erscheinungswelt als seine Vorstellung zu betrachten. Wie Mancher hat nicht schon geglaubt, sich mit den Lehren eines Des-Cartes, Leibnitz, Kant und Herbart im Allgemeinen einverstanden zu finden, während er sich doch mit unerschütterlicher Seelenruhe von Physikern und Physiologen erzählen ließ, daß die Gesichtswahrnehmungen nach Außen „projicirt" werden! Als ob irgend eine Projection dazu gehörte, daß das Vorstellungsbild eines Tisches neben und nicht innerhalb des Vorstellungsbildes meines Körpers erschiene! Als ob es nicht der größte Unsinn wäre, den eignen Körper mit dem entsprechenden Vorstellungsbilde zu identificiren, die unmittelbar mit demselben in Berührung stehenden Dinge aber als „projicirte Vorstellungen" — von den entsprechenden Gegenständen zu unterscheiden! — Ueberweg erwähnte einmal, daß er schon als Student im Disput den parador klingenden Ausdruck gebraucht habe: „mein Gehirn endigt jenseit des Sirius," d. h. des vorgestellten Sirius. Ich machte die Ergänzung dazu: „also stehn auch die wirklichen Gegenstände, einschließlich unsre Körper, umgekehrt, wie die Dinge der Erscheinungswelt." Ueberweg adoptirte diese Ergänzung nicht; gab aber zu, daß eine solche Annahme nicht nur zuläßig, sondern auch unter verschiedenen Möglichkeiten die einfachste wäre. Die Hauptsache, in der wir einig waren, war diese: Jeder hat seine eigne Erscheinungswelt; das Bild des eignen Körpers ist ein Vorstellungsbild, wie jedes andere; ein Problem des „Aufrechtsehens" existirt so wenig, wie „Projection". Wenn die wirklichen

Dinge, einschließlich das ansichseiende Urbild unsrer eignen Person, umgekehrt stehen, wie die Dinge der Erscheinungswelt, oder in irgend einer andern Richtung, so vermöchte dies Niemand je zu entdecken.

Wiewohl ich selbst diese Anschauungsweise nicht als eine definitive Ansicht für das Verhältniß der Dinge an sich zu den Vorstellungen betrachtete, sondern nur als eine nach den Bedingungen unsrer Sinnlichkeit und unsres Verstandes angenommene nächste Erklärungsweise, gleich der Undulationstheorie als Erklärung der Gesetze des Lichtes u. s. w., so glaubte ich doch der Verbreitung des Ueberweg'schen Satzes eine ungemeine Bedeutung beilegen zu müssen, indem ich annahm, daß auf diesem Wege ein Strahl philosophischer Auffassung der Dinge auch in die befangensten Köpfe gebracht und das gedankenlose Aufgehen im unmittelbaren Sinnenschein gebrochen werden könne. Ich glaubte vom allmählichen Eindringen einer solchen Vorstellungsart in die Schulen eine ähnliche Aufklärung erwarten zu dürfen, wie sie von der kopernikanischen Theorie ausgegangen ist, da doch die einfache Emancipation des Verstandes von dem sinnlichen Gefühl der ruhenden Erde und die Vorstellung einer Relativität des „Oben" und „Unten" zu den wichtigsten Fermenten modernen Denkens zu zählen ist. Aus gleichem Grunde war ich natürlich auch auf lebhaften Widerspruch gefaßt, allein ich war überzeugt, daß Ueberweg's Gedanke, in das große Publicum geworfen, Aufsehen erregen und in weiten Kreisen Nachdenken erwecken müsse. Somit drang ich eifrig darauf, daß er denselben, möglichst unabhängig von der Gehirnäther-Theorie, bearbeiten und in irgend einer Weise veröffentlichen solle.

Ueberweg urtheilte richtiger und ging nur mit großer Vorsicht an die Sache, so sehr ihn selbst auch ein Feldzug auf diesem Gebiete reizte. Hiebei verdient ein wesentlicher Zug seines Charakters Erwähnung: so wenig Ueberweg im unmittelbaren

Verkehr mit den Menschen schnell und sicher das Richtige zu treffen wußte, so war er doch ein großer Menschenkenner von seinem Studirzimmer aus, sobald er sich den Fall nach Begriffen zurechtlegen und methodisch-kritisch darüber nachdenken konnte. Er konnte dann mit dem Pessimismus eines alten Geschäftsmannes reden, so sehr er von Haus aus zu naivem Vertrauen auf den Verstand und guten Willen Andrer hinneigte. Nachdem er die Sache nochmals gründlich erwogen, die Schriften seines Hauptvorgängers, des Physiologen Johannes Müller, nachmals genau durchstudirt und dann einen Entwurf seiner Arbeit mehreren Freunden zur Kritik vorgelegt, warf er die Frage auf, vor welches Publicum die Sache zunächst zu bringen sei, und hiebei that er in einem Briefe die charakteristische Aeußerung: „ob nicht speculative Corruption seines Gedankens durch die Leser der Fichte-Ulrici'schen Zeitschrift schlimmer sein würde, als medicinische Nichtbeachtung." Ich bin jetzt überzeugt, daß er mit beiden Alternativen Recht hatte; er wählte das kleinere Uebel und schickte seinen Aufsatz „zur Theorie des Sehens" an Henle's und Pfeuffer's Zeitschrift für rationelle Medicin, wo er auch im Jahrg. 1858, S. 268—282 bereitwillige Aufnahme und — die erwartete Nichtbeachtung fand. Ueberweg ist jedoch, wie weiter unten zu erwähnen sein wird, noch öfter auf diesen Kardinalpunkt seiner Anschauungen zurückgekommen.

Inzwischen lichtete sich in den Bonner akademischen Kreisen allmählich das Dunkel, welches noch über der Bedeutung Ueberweg's geruht hatte. Einige Vorträge im Docenten-Verein erregten Aufsehen durch ihre Gediegenheit und Klarheit. Im Sommer 1857 erschien die Logik*), und wenn dieselbe auch anfangs nicht nach ihrem vollen Werthe gewürdigt wurde, so fand das Buch doch als eine respectable Leistung Anerkennung. Freilich brach das Eis

*) „System der Logik und Geschichte der logischen Lehren" (5. Aufl. bearbeitet von Jürgen Bona Meyer).

erst völlig mit der von der Wiener Akademie gekrönten Preisschrift: „Untersuchungen über die Aechtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platon's Leben" (verfaßt 1859; im Druck erschienen Wien 1861). Wiewohl der Standpunkt, den Ueberweg in dieser Abhandlung einnimmt, in philologischen Kreisen vielfach als ein hyperkritischer betrachtet wird, so erregte doch die seltene Vereinigung philologischer und philosophischer Kenntnisse, welche hier vorlag, großes Aufsehen. In Bonn wurde damals in Folge des Gewichtes, welches eine Persönlichkeit wie F. Ritschl in die Wagschale werfen mußte, philologische Tüchtigkeit, wo immer sie in Betracht kam, als erster und erheblichster Factor gediegener Wissenschaftlichkeit betrachtet, daher es Ueberweg nach dieser Leistung an allgemeiner Anerkennung nicht mehr fehlen konnte. Daß er hier nur eine einzelne Seite seiner reichen Befähigung zur Geltung gebracht, ja sogar nur mit Rücksicht auf seine ökonomische Lage eine Arbeit ergriffen hatte, die ihm sonst fern gelegen hätte, wußte man nicht und es hätte ihm schwerlich genützt, wenn man es gewußt hätte. Und doch war es so! Ueberweg verlangte während dieser ganzen Zeit danach, sich dem systematischen Theil der Philosophie widmen zu können und doch nahm er unmittelbar nach der Arbeit über Plato eine ganz heterogene Aufgabe der gleichen, gut honorirenden Akademie in Angriff, wovon weiter unten Näheres. Er pflegte sich damals, im Vollgefühl seiner Arbeitskraft, für den Mangel an Beförderung, unter dem er so lange Zeit leiden mußte, mit der Bemerkung zu trösten, daß es zum Glück noch Akademieen gebe, welche Preisaufgaben stellen und dieselben gut honoriren.

In den Herbstferien des Jahres 1858 unternahm Ueberweg eine Reise nach Berlin, um seine Bewerbung um eine außerordentliche Professur persönlich zu fördern. Er wurde von Pontius zu Pilatus geschickt; die brieflichen Schilderungen seiner Erlebnisse dabei sind ebenso treffend als maaßvoll. Seinen Zweck er-

reichte er nicht. Es gab damals in Berlin noch Personen, welche sich einbildeten, die historischen Partien der Logik seien ohne direktes Quellenstudium aus Prantl geschöpft! Die Plato-Arbeit war eben noch nicht erschienen und mit der Verbreitung der Logik ging es den Schneckengang. Das gleiche Werk, welches später mehrere Auflagen und eine Uebersetzung in's Englische erlebte, hat dem Verleger anfangs wenig Freude gemacht. Im ganzen ersten Jahr wurden 150 Exemplare abgesetzt. Uebrigens zeigten sich Männer wie Trendelenburg und Boeckh über den Werth der Logik natürlich besser unterrichtet. Am meisten verkehrte Ueberweg in Berlin mit dem Herbartianer Lazarus, dessen zuvorkommende Freundlichkeit und schlagfertige Bereitwilligkeit zum Disputiren ihm gleich wohlthuend war.

In Bonn trat Ueberweg inzwischen allmählich mehr mit der Welt in Berührung. Man hatte entdeckt, daß der scheinbar so ausgedorrte Gelehrte sogar ein vorzügliches Talent für den populären Vortrag besitze, und man beeilte sich, dasselbe nach Kräften auszubeuten. In der That besaß Ueberweg in hohem Maaße die Gabe, nicht nur durch die Klarheit und Sicherheit der Entwickelung selbst seinen Gegenstand faßlich zu machen, sondern auch ihn durch passend gewählte Vergleiche zu veranschaulichen und durch Anknüpfungen an die Gegenwart und an bekannte Gegenstände von allgemeinem Interesse zu beleben, so daß man seinen eigenthümlichen Tonfall und andere Eigenheiten seines Vortrags leicht darüber vergaß und ihn, wo er einmal gesprochen, gern wieder hörte. Solche Vorträge hielt er mit gleichem Erfolg vor dem Handwerker-Publicum, welches der gewandte Professor Sell im Bonner Bürger-Verein um sich versammelte, wie vor der eleganten Welt, die sich in Düsseldorf, bei den vom dortigen Gustav-Adolph-Verein veranstalteten öffentlichen Vorlesungen zu versammeln pflegte.

Als fleißiger Besucher des akademischen Lesezimmers

war Ueberweg auch über die Zeitgeschichte stets wohl unterrichtet. Er las die Zeitung mit Kritik und beurtheilte die Weltvorgänge maaßvoll und objectiv, aber nicht ohne Schärfe, nach ethischen Kategorien und nach ihren Beziehungen zum allgemeinen Kulturfortschritt und zu den höheren Zielen der Menschheit. Mit einer entschieden freisinnigen Richtung verband er doch eine unverholene Vorliebe für die monarchische Staatsform, und selbst den Legitimismus, als eine natürliche Logik der Thronfolge, fand er relativ berechtigt, so lange sich nicht ein denselben durchbrechender Volkswille kraft des Naturrechts geltend machte, welches er allerdings als höchste Instanz über jedem positiven Rechte festhielt. Interessant ist, daß unser Mann der Abstraction, des Studirzimmers und der philosophischen Spaziergänge sogar eine Weile als politischer Agitator thätig war, und nichts ist bezeichnender, als die Art, wie er dazu kam und wie er sich dabei benahm. Es war gegen Ende seines Bonner Aufenthaltes, als er ziemlich unvermuthet als Wahlmann gewählt wurde. In Bonn stand die liberale Partei der ultramontanen schroff gegenüber und Ueberweg, der sonst in politischen Dingen nicht nur gemäßigt, sondern auch mit Bewußtsein vorsichtig war, um sich nicht diejenige Wirksamkeit, in der er seinen Lebensberuf fand, ohne Noth zu verschließen, war kaum gewählt, als er auch, nach seinem eignen Ausdruck, den Spruch befolgte: „und was er that, das that er recht.“ Er schrieb eine Flugschrift gegen Professor Bauerband und dessen ultramontanen Kandidaten für die Abgeordneten-Wahl; er hielt Reden in den Versammlungen, ging als Delegirter zu den Vorbesprechungen, betheiligte sich sogar an einem politischen Zweckessen, wo er einen Toast in sehr entschiednem Sinne ausbrachte und kümmerte sich bei alledem kein Haar um die Folgen, welche diese Thätigkeit für ihn hätte haben können. Er hielt sie für Pflicht, und das genügte ihm.

Noch eine zweite anonyme Flugschrift Ueberweg's von etwas

früherem Datum sei hier erwähnt: der „Offene Brief" an den Reformprediger Uhlich*) anläßlich eines Vortrags, welchen derselbe am 8. August 1860 in Bonn gehalten hatte. Man wird sich vielleicht wundern über die Thatsache, daß ein so tief denkender Mann wie Ueberweg auf die Bestrebungen der freien Gemeinden so viel Gewicht legte, um sich auf eine solche Debatte einzulassen; aber eine unerbittliche Consequenz seines Wesens und seiner Weltanschauung trieb ihn nach dieser Seite. Verstand, bewußtes Denken und Gewissen waren die Triebfedern seines ganzen inneren Lebens. Wie oft haben wir über Religion und Kirche der Zukunft geredet und gestritten! Es war ihm eine Herzenssache, darüber völlig in's Klare zu kommen, ob ein Mann, der sich durch sein Denken vom naiven Glauben abgelöst hat, die Pflicht habe, dies offen zu sagen und damit aus der Kirche auszuscheiden, oder ob es richtiger sei, wegen des ideellen Gehaltes der Religion und um der Gemeinschaft willen mit so vielen wohlgesinnten aber wenig aufgeklärten Elementen der Gesellschaft, auf die wir nun einmal angewiesen sind, zu bleiben und auszuhalten. Ich neigte damals für die Gegenwart zu einem rückhaltlosen Anschluß an die bestehende Gemeinschaft mit Benutzung der Hegelschen Künste der philosophischen Deutung der Religion nebst Rückübersetzung philosophischer Gedanken in die Sprache des Christenthums, indem ich dabei zugleich eine völlige Trennung der religiösen von den politischen Fragen, nach amerikanischem Muster, für möglich und wünschenswerth hielt. Ueberweg war mehr für eine sofortige Reformbewegung und fühlte sich daher auch mehr durch diese Frage beunruhigt: schweigendes Dulden des Conflikts und Abwarten der Wirkung einer allgemeineren Ausdehnung wissenschaftlicher Einsicht, oder Austritt und Bildung

*) Ueber freie Gemeinden und Gottes Persönlichkeit, offener Brief an Uhlich bezügl. der Rede in Bonn am 8. Aug. 1860. (Gez. „Philalethes.") Bonn. Rheinische Buchhandlung. 1860.

neuer Gemeinden. In einem Punkte waren wir beide einverstanden; darin, daß wir in einem Uebergangszustande leben und daß eine Kirche der Zukunft früher oder später kommen müsse; allein Ueberweg verlangte für diese Kirche der Zukunft wieder bestimmte, dem Bewußtseinsinhalt der fortgeschrittenen Zeit entsprechende Dogmen und verwarf alles Mystische, Dunkle und Poetische, so weit nicht Poesie schlechthin in den Dienst der leitenden Gedanken getreten wäre; ich dagegen erachtete das Mystische und Poetische, insbesondere das Tragische für das beste in der Religion und wollte umgekehrt Dogmen jeder Art ein für allemal ausschließen. Der Mythus sollte beibehalten werden, nur wie bei den Alten, als Mythus erkannt und anerkannt, neben einer völlig freien, durch keinerlei Rücksicht auf dies Gebiet beherrschten Wissenschaft. Während mir daher das nüchterne Wesen der freien Gemeinden von jeher mißfiel und ich gänzlicher Abschaffung der Religion vor dieser Betriebsweise den Vorzug gegeben hätte, sah sich Ueberweg zu der Anerkennung gedrängt, daß in den freien Gemeinden im Grunde das, was ihm vorschwebte, schon einen, wenn auch unvollkommenen Anfang der Ausführung gefunden habe. Um seiner Anforderung wenigstens einigermaaßen zu genügen, baute er sich eine rein geistig angeschaute „Stadt der Wahrheit", ein Alethopolis, in welchem er den bewährten Freunden das Bürgerrecht ertheilte. Einer seiner Briefe aus dieser Zeit trägt die Aufschrift: *„Τῷ οἰκείῳ Ἀληθοπολίτῃ χαίρειν λέγει ὁ σύνδουλος τῆς ἀληθείας τῆς ἐλευθερούσης τὸ πνεῦμα."* — Wenn solche Ideale bei ihm später, wie begreiflich, mehr zurücktraten, so hat er doch sein Leben lang die Wahrheit nicht nur geehrt, sondern heilig gehalten und wenn es irgend einen Schatten in seinem Leben gab, so war es gewiß der Schmerz, mit welchem seine zarte Rücksicht, nicht etwa auf seine eigene äußere Stellung, sondern auf die Gemüthsruhe und die Zukunft seiner theologischen Zuhörer verbunden war. Nicht als ob

Ueberweg je seine Ansichten verhehlt hätte; weder in seinen Büchern noch in seinen Vorlesungen! Aber er fühlte eben doch, daß er Manches anders ausdrücken, anders betonen, mehr oder minder ausführen würde, wenn diese Rücksicht nicht wäre, und schon dies war ihm zuviel. Wie wenig er sich seinem Pflichtgefühl gegenüber durch Furcht leiten ließ, zeigt sich daraus, daß er einst in einem Briefe an einen einflußreichen Mann, wo er Veranlassung dazu zu haben glaubte, seine Stellung zur bestehenden Religion schroffer darstellte, als sie wirklich war. Von den vielen kritischen und aufgeklärten Köpfen in Bonn, welche damals jeden Sonntag zu einer streng orthodoxen Predigt in die Kirche gingen, „um ihre Gemeinschaft in der Hauptsache zu documentiren", konnten dies Wenige in einem so reinen Sinne thun, wie Ueberweg. Es war ihm nicht nur eine fromme Gewohnheit von Jugend auf, nicht nur eine Accomodation an eine trübere Auffassung des Sittlichen, für das er die höchste Begeisterung in sich trug, sondern er vermochte sich aus jeder Predigt etwas zu entnehmen, und wenn er über das Gehörte referirte, so geschah es zwar nie ohne Kritik, aber auch nie ohne Anerkennung und dabei mit einem Ernst und Eifer, wie sonst nur ein Pfarramtskandidat zwischen Wahl und Examen über Predigten referirt.

Bei einem andern Manne von Ueberweg's philosophischer Bedeutung hätte man vielleicht solche Beziehungen und Züge mit Stillschweigen übergehen können, bei ihm gehören sie so zum innersten Wesen seiner Person, daß ich sie nothwendig erwähnen muß, wenn das Charakterbild des früh Verstorbenen nicht eines seiner wesentlichsten Züge entbehren sollte. Daß dieser Kampf zwischen schrankenloser Wahrheitsliebe und Rücksichten der Berufsstellung später bei ihm zurücktreten mußte, ist nur zu natürlich. Was sich nicht vollständig begrifflich lösen läßt, das löst mit zunehmendem Alter schon das Gewicht der täglich wachsenden Arbeit, die steigende Vertiefung in unmittelbar vorliegende Auf-

gaben, die Abkühlung des jugendlichen Feuers und vor allen Dingen die wachsende Zuversicht, daß man eben doch nicht ganz umsonst gelebt, daß man seinen Theil zum großen Werk der Menschheit beigetragen hat und Andern Anderes überlassen kann.

Dieser Uebergang zum volleren Gleichgewicht des Gemüths traf bei Ueberweg naturgemäß nahezu mit dem Wendepunkt seines äußeren Lebens zusammen, welcher durch den Ruf nach Königsberg, gleichzeitig mit dem wachsenden Ansehen seiner Schriften, herbeigeführt wurde. Damit war die Zeit seiner schlimmsten Entbehrungen und Enttäuschungen abgeschlossen. Zwar hatte Ueberweg in den letzten Jahren in Bonn für seine Thätigkeit als Privatdocent eine Gratifikation (wenn ich nicht irre, 900 Mark jährlich) bezogen, allein mit seinem allmählichen Heraustreten unter die Menschen waren doch auch die Bedürfnisse des Bedürfnißlosen einigermaaßen gestiegen und die lange Verzögerung seiner wohlverdienten Beförderung sah manchmal fast wie Hoffnungslosigkeit aus. Es dämmerte aber schon gegen Ende seines Bonner Aufenthaltes. Gegen Weihnachten 1861 wurde er durch die Ernennung zum Mitgliede der wissenschaftlichen Prüfungscommission überrascht, und wiewohl ihm der Gedanke sehr bitter war, in Pädagogik examiniren und Abiturienten-Aufsätze behufs Censur der Censuren revidiren zu müssen, so war ihm doch das Zeichen der Anerkennung als das erste überhaupt, welches ihm von den Behörden zu Theil wurde, willkommen. Weniger fiel die Besoldung mit 580 Mark in Betracht, denn schon hatte Ueberweg das Anerbieten der Verlagshandlung Mittler & Sohn in Berlin angenommen, gegen ein gutes Honorar die Abfassung eines Grundrisses der Geschichte der Philosophie zu übernehmen.

Die Arbeit am Grundriß war schon in gutem Fortgang, als Ueberweg im Frühjahr 1862 zum außerordentlichen Professor in Königsberg mit einem Gehalt von 1500 Mark ernannt wurde.

Sein „letzter Akt“ in Bonn war die Betheiligung an den Urwahlen. In zweimaliger Nachtfahrt legte er mit seiner Mutter den weiten Weg zurück, einen Tag für Berlin aussparend, wo er mehrere Besuche machte. Am 7. Mai eröffnete er in Königsberg seine Vorlesungen mit etwa 15 Zuhörern in einem Publicum über Kant und mit vier in der Geschichte der griechischen Philosophie. Das Klima fand er erträglich, nur das rasche Umschlagen von Wärme in Kälte etwas störend; zu seiner Freude schien auch seine Mutter sich gut zu gewöhnen. Die collegialischen Verhältnisse gefielen ihm; insbesondere freute ihn, daß Rosenkranz sich angenehm zu ihm stellte. Es erwiderte dieses Entgegenkommen in vollem Maaße, und wenn er bisweilen auch später noch darauf kam, daß er eben doch nicht die Zuhörerzahl des älteren Collegen erreichte, so vergaß er nie, den Geist und das Vortragstalent rühmend hervorzuheben, wodurch Rosenkranz sich vorzüglich zur Wirkung auf weitere Kreise befähigt zeigte. Die Universität Königsberg hat in der That während dieser neun Jahre zwei Männer auf ihren philosophischen Lehrstühlen gehabt, welche sich in seltener Weise ergänzten.

Anfangs November wurde der erste Theil des „Grundrisses der Geschichte der Philosophie“ ausgegeben und schon wenige Wochen darauf konnte der Verleger melden, daß er zufrieden sei. In der That trafen hier einmal alle Bedingungen des Erfolgs merkwürdig zusammen: großer Mangel an einem brauchbaren Buche dieser Art, eine höchst bedeutende Leistung und ein günstiges Vorurtheil, welches dem Verfasser der Plato-Untersuchungen zunächst für die Geschichte der alten Philosophie entgegenkommen mußte. Bei näherer Betrachtung des Buches mußten nothwendig auch die günstigsten Erwartungen weit übertroffen werden. Eine solche Summe directer Quellenstudien, eine so umsichtige Benutzung anderer Hülfsmittel, so vollständige Auskunft über Alles, was man in einem Lehrbuch billiger Weise suchen kann, ist vielleicht

in keinem zweiten Werke der Art, in welchem Fache es auch sei, auf so engem Raume gegeben worden. Dabei ist die Klarheit der Darstellung unübertrefflich. Hier mußte die Schärfe des formalen Denkens mit einer Fülle von Kenntnissen sehr verschiedener Art zusammentreffen, um eine so gleichmäßige Durchdringung des Stoffes überhaupt möglich zu machen. Diese Eigenschaften bewährten sich auch in den späteren Theilen.*) Ueberweg bespricht das Philologische wie ein Philologe, das Mathematische (z. B. bei Leibnitz und Herbart) wie ein Mathematiker, das Theologische wie ein Theologe; und das Alles ganz beiläufig, ohne Ostentation, ohne irgend mehr zu sagen, als zur Sache gehört. Im zweiten Theil des Grundrisses hat freilich Mancher zu viel Theologie gefunden; Andere, darunter auch ich, finden gerade in der eingehenden Berücksichtigung der Patristik einen besonderen Vorzug des Leitfadens und einen unentbehrlichen Beitrag zu einem volleren Verständniß der menschlichen Geistesentwickelung. Und grade hier hat Ueberweg noch bedeutende Mäßigung geübt. Aus einem Briefe vom 3. Januar 1863 entnehme ich, daß er bei Anlaß der Arbeit für den zweiten Theil des Grundrisses mit Absicht umfassende theologische Studien machte, „die nicht direct für den Grundriß verwendbar sind". Insbesondere interessirte er sich lebhaft für „die Väter der Väter, die der Undank später Ketzer nannte."

Der Grundriß, welchen Ueberweg ursprünglich nur mit einem gewissen Widerstreben übernommen hatte, als Hemmniß seiner Arbeiten für das philosophische System, wurde ihm jetzt allmählich lieber. Er fühlte sich in der rein historischen Arbeit geborgen gegen alle Anfechtungen, während ihm sonst der Uebergang in

---

*) Der II. Theil (1. Abth. die patristische, 2. Abth. die scholastische Philosophie enthaltend) erschien 1864—65, der III. Theil (die Geschichte der neuern Philosophie umfassend) wurde 1866 publicirt. Die spätern Auflagen des Werkes wurden von Max Heinze bearbeitet.

eine conservativere Lebensrichtung keineswegs leicht wurde. Grade seine Briefe aus der ersten Königsberger Zeit enthalten das Schärfste, was Ueberweg je gegen Orthodoxie und Conservatismus geschrieben hat, verbunden mit offenbar übertriebenen Selbstanklagen wegen unvollständiger Vertretung seiner Ueberzeugung. „Ich bin nicht glücklich," schrieb er mir in einem solchen Zusammenhang am 29. Decbr 1862. Das Wort, ich möchte sagen, der Ton in diesem geschriebenen Wort setzte mich sehr in Erstaunen, da ich bisher gar keine Ahnung davon gehabt, daß Friedrich Ueberweg auch einmal verlangen könne, wie andere Menschen, „glücklich" zu sein. Und doch war es so, und heute, wo ich den chronologisch geordneten Briefwechsel noch einmal überschaue, finde ich Alles sehr natürlich. Auch die personificirte Logik mußte in Menschengestalt menschliche Gefühle annehmen, und am objectivsten Psychologen vollzog sich ein sehr subjectiver psychologischer Proceß, den ich erst jetzt, wo ich das Leben des verstorbenen Freundes ganz zu überschauen suche, völlig begreife. Ueberweg war verliebt; zum mindesten waren es die Vorboten dieses ihm gänzlich neuen Zustandes, welche ihm auf einmal die Welt und seine eigene Thätigkeit in einem so finstern Lichte erscheinen ließen. Der Philosoph lebte bis dahin in Königsberg mit seiner Mutter wo möglich noch abgeschlossener von der Welt als früher in Bonn. Zwei alte Damen wohnten im gleichen Hause eine Treppe höher, der einzige Verkehr der Mutter. Bei ihnen traf im Winter 1862/63 ein junges Mädchen als Pensionärin ein, später Ueberweg's Gemahlin: Luise Panzenhagen, die Tochter eines wohlhabenden Kaufmanns in Pillau. Am 5. April fand die Verlobung statt. Von da an stockt mein Briefwechsel für längere Zeit, so daß ich nicht einmal den Tag der Vermählung genau angeben kann; als aber später wieder ein reger Verkehr zwischen uns eintrat, war Ueberweg nie mehr unglücklich. Er hatte das Gleichgewicht seines Lebens jetzt in jeder Beziehung gefunden und war

nach seinem eigenen Ausdruck „mit wohlgefälligeren Banden an unsere bestehende bürgerliche Ordnung gefesselt". — Die Ehe Ueberweg's war eine glückliche; vier Kinder sind aus derselben hervorgegangen, denen nun ein vortrefflicher Vater leider allzufrüh entrissen ist.

Vom äußeren Lebensgang des Hingeschiedenen ist nicht mehr viel zu melden. Er wurde zu Anfang des Jahres 1867 zum ordentlichen Professor der Philosophie ernannt mit einem Gehalt von 2250 Mark, das am 1. Juli 1868 auf 3000 Mark erhöht wurde; doch hatte Ueberweg, Dank seiner erfolgreichen schriftstellerischen Thätigkeit, schon längst nicht mehr mit Nahrungssorgen zu kämpfen. „Die Honorare häufen sich", schrieb er im December 1865 und gleichzeitig bezeichnete er die Ernennung zum Mitgliede der Prüfungs-Commission, womit eine Vergütung von 420 Mark verbunden war, als eine wahre Calamität, die ihn betroffen, wegen der damit verbundenen Störung in der Arbeit für den Grundriß. Als am 8. August 1868 die treue Mutter starb, hatte sie jedenfalls die Genugthuung, die äußeren Verhältnisse ihres Sohnes völlig geordnet und ihn im Zuge einer angenehmen Thätigkeit zu sehen. Sie wußte nicht, wie bald der Sohn ihr nachfolgen sollte!

Im Winter 1866/67 wurde von Basel aus der Versuch gemacht, Ueberweg für diese Hochschule zu gewinnen. Es wurden ihm 3500, sodann 4000 Franken geboten; Ueberweg lehnte ab, wiewohl sein Gehalt in Königsberg damals erst 2250 Mark betrug und er sich gerne wieder dem westlichen Deutschland genähert hätte. Unter den Gründen seiner Ablehnung war einer der wesentlichsten, daß er auch über Pädagogik lesen sollte, wozu er sich doch nachmals auch in Königsberg entschließen mußte. Später, als er fand, seine Gesundheit werde durch das Königsberger Klima angegriffen, hat er Augenblicke gehabt, in welchen er diese Ablehnung bereute. Als er im Jahre 1868 von der

philosophischen Facultät in Kiel primo loco vorgeschlagen wurde, wünschte er lebhaft diesen Ruf zu erhalten, allein der Minister ließ das Gutachten der Facultät links liegen. Seitdem beschäftigte sich Ueberweg öfter mit dem Gedanken an einen Stellenwechsel, besonders als er im Winter 1869 wieder den nachtheiligen Einfluß der großen Kälte auf seine Gesundheit zu spüren glaubte. Nach Bonn jedoch wünschte Ueberweg aus Gründen, die ihm alle Ehre machen, nicht zu kommen, wiewohl er von der bekannten „Sehnsucht nach dem Rhein" auch nicht ganz frei war. Aecht philosophisch schrieb er hierüber einmal, schon zu Anfang seines Königsberger Aufenthaltes: „Wäre dies Gefühl bei mir stärker, so würde ich es bekämpfen; so aber, wie es ist, mag es bleiben." Uebrigens antwortete Ueberweg noch kurz vor seiner Krankheit auf die Anfrage, ob er geneigt sein würde, eine Professur in Würzburg anzunehmen, verneinend. So sehr stand bei ihm die Frage der philosophischen Wirksamkeit obenan; denn wie aus seinen Aeußerungen klar hervorgeht, fand Ueberweg, daß in Würzburg vorab müsse „für das Bedürfniß der katholischen Theologen gesorgt sein", was natürlich nicht seine Sache war. Auch in diesem Falle änderte sich sein Entschluß während seiner letzten Krankheit; wie sein Arzt glaubt unter dem Einfluß einer bei solchem Leiden sehr natürlichen Täuschung; denn das Uebel, welches ihn schließlich nach mehrwöchentlichem Krankenlager dahinraffte, eine Hüftgelenkentzündung, hätte ihn ebenso gut unter jedem andern Himmelsstrich befallen können.

Der Tod riß Ueberweg aus einer Fülle von Arbeiten und Entwürfen hinweg. Während er von Zeit zu Zeit sich immer wieder lebhaft sehnte, am System der Philosophie arbeiten zu können, sah er sich durch den Erfolg seiner Werke mit Correcturen und Revisionen so überladen, daß er aus dem Strudel der Logik und Geschichte der Philosophie fast nicht mehr herauskam; doch gelangte er im Winter 1869/70 endlich dazu, Ethik zu lesen

und somit einen Gegenstand zu behandeln, der ihm als nothwendiger Theil des Systems schon längst am Herzen gelegen war.

Wir heben diesen Umstand ausdrücklich hervor, weil vielfach die Ansicht verbreitet ist, Ueberweg sei von Haus aus nicht zum productiven Schaffen in der Philosophie angelegt und aufgelegt gewesen. Man kann sehr verschiedner Ansicht sein über den Werth und die Bedeutung des Systems, welches er bei längerer Lebensdauer und freierer Muße würde geschaffen haben, aber Niemand kann bei genauerer Kenntniß seiner Arbeiten — vom persönlichen Verkehr zu schweigen — daran zweifeln, daß ihm die umfassende Begründung seines „Ideal-Realismus" und die Durchführung desselben durch alle Hauptgebiete der theoretischen und praktischen Philosophie als das eigentliche Ziel seines Lebens erschien. Nach unsrer Ueberzeugung hätte Ueberweg's System, in reiferen Jahren und nach Zurücklegung der historisch-kritischen Vorarbeiten, zwar nicht einen relativ so hohen Rang einnehmen können, wie der „Grundriß", der einzig in seiner Art ist; wohl aber hätte es auf der Höhe der Logik stehen müssen.

Zur Begründung dieser Ansicht mögen hier einige Bemerkungen folgen, die zugleich, soweit dies für jetzt möglich ist, auf den Inhalt des Ueberweg'schen Systems einiges Licht werfen sollen.

Bekanntlich giebt Ueberweg in seiner Logik (§ 6) einen Ueberblick der nach seiner Ansicht nothwendigen Gliederung des Systems. Danach bildet die Metaphysik die Grundlage, aus welcher nach der einen Seite die Naturphilosophie, nach der andern die Geistesphilosophie hervorgehen soll; in der letzteren bildet Psychologie die Grundlage, aus welcher sich die drei „normativen Wissenschaften": Logik, Ethik und Aesthetik erheben sollen; den Abschluß bildet, „contemplativ und normativ zugleich" die Philosophie der Geschichte.

Hier ist nun gleich eine Bemerkung zu machen. Bei aller Sehnsucht Ueberweg's nach Muße zur Arbeit am System der

Philosophie habe ich doch nie eine Spur, weder in der Correspondenz, noch im Gespräch, davon gefunden, daß er auch eine Metaphysik zu schreiben beabsichtigt habe; auch habe ich keine genaue Vorstellung davon, wie sie ausgefallen sein würde. Was die Naturphilosophie betrifft, so eilte es ihm mit derselben auch nicht; dagegen unterliegt es nicht dem mindesten Zweifel, daß Ueberweg sie, fern von allen speculativen Träumereien, im Geiste Kant's und im engsten Anschlusse an Mathematik und Naturwissenschaften behandelt haben würde. Auch bezweifle ich nicht im mindesten, daß eine derartige Arbeit ungeachtet mancher kühnen Hypothese sich auch bei den Naturforschern hätte Achtung verschaffen und der Naturphilosophie wieder einigen Credit zuwenden müssen; freilich einer Naturphilosophie total anderer Art, als diejenige der Schelling-Hegel'schen Periode. In dieser Beziehung mag Ueberweg's Festrede von 1865: „Ueber Kant's Allg. Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (Altpreuß. Monatsschr. Bd. II., Heft 4, S. 339 u. ff.) einigen Aufschluß geben. Weit mehr läßt sich freilich aus seinen Briefen entnehmen. Inwiefern, besonders bei der Behandlung des Organischen, auch das teleologische Princip benutzt worden wäre, soll gleich zur Sprache kommen.

Ueberweg's Psychologie ist schon oben berührt worden. Hier, oder genauer gesagt, an seiner psychologisch-logischen Hypothese über das Verhältniß unsrer Vorstellungen zu den Objecten lag wohl der eigentliche Ausgangspunkt seines Systems, soweit dasselbe bereits Reife und Durchbildung gefunden hatte. Die Anknüpfungspunkte für die Logik liegen klar vor uns; was die Ethik betrifft, so giebt sein Aufsatz „über das Aristotelische, Kant'sche und Herbart'sche Moralprincip" (erschienen in Fichte's Zeitschr. für Philos. u. phil. Kritik, Bd. XXIV., 1854, S. 71 u. ff.), der allerdings schon aus dem Jahre 1854 stammt und sich wohl noch enger an Beneke anschließt, als Ueberweg später

gethan haben würde, die nöthigsten Aufschlüsse. Die Aesthetik würde sich in durchaus analoger Weise an die Psychologie angelehnt haben, wie die Ethik, wofür uns § 6 der Logik einige Anhaltspunkte giebt. Der erste und letzte Theil des Systems aber, Grundstein und Schlußstein des Ganzen, bleiben einigermaaßen in Dunkel gehüllt; denn weder die auf Metaphysik deutenden Theile der Logik, noch auch der Aufsatz: „der Idealismus, Realismus und Idealrealismus" (Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik. N. F. Bd. XXXIV., Heft 1, 1859, S. 63 u. ff.) geben hierüber genügenden Aufschluß.

Der Grund hierfür scheint mir darin zu liegen, daß Ueberweg gerade in Beziehung auf die eigentliche metaphysische Grundlage seines Systems noch einigermaaßen schwankend war, während er dagegen sehr bestimmte Anschauungen über die wesentlichen Züge der einzelnen Theile hatte.

Es handelt sich hier hauptsächlich um die Stellung des teleologischen Princips zum naturalistischen. Daß Ueberweg's „Idealrealismus" ohne das teleologische Princip trotz seines idealistischen Elementes einem consequenten Naturalismus sehr nahe stehen mußte, ergiebt sich auf den ersten Blick. Man durchdenke die Sache nur einmal vom Standpunkte seiner logisch-psychologischen Fundamental-Hypothese! Da haben wir ein nach drei räumlichen Dimensionen ausgedehntes, mit Materie erfülltes und von den allgemeinen Naturgesetzen in der Bewegung seiner Theile regiertes Universum. Die in demselben vorhandenen Dinge sind in colossalem Maaßstabe größer als die Dinge unsrer Erscheinungswelt; sie haben vielleicht die umgekehrte Lage; sie mögen auch in ihrer Beschaffenheit in mancher Beziehung abweichen, aber im Wesentlichen sind sie die Urbilder, welche den Bildern in unserm Geiste, d. h. unsrer Erscheinungswelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen entsprechen. Die Körper der Menschen, gleich allen Gegenständen dieses Universums relativ colossal zu denken,

bergen in einem Theil ihres Gehirns jenen „Aether", oder, wie Ueberweg später anzunehmen vorzog, jene Substanz von „indifferenter" (d. h. nach allen Seiten gleich gut leitender und gleich beweglicher) Struktur, in welcher sich die Empfindungsimpulse, nach physiologischen Gesetzen durch die Nerven zugeleitet, zu jenen Bildern der Dinge vereinigen, die wir für die Objecte selbst halten, die aber in der That unsere Vorstellungen sind. Der Schall und andere, sich nicht zu einem Bilde formenden Empfindungen verbreiten sich als gleichmäßige Erregungen im ganzen Empfindungsraum und verschmelzen eben dadurch auch mit den Bildern der als tönend gedachten Gegenstände. Diese Bilder wechseln beständig, angeregt von den organisch gegliederten Theilen des Gehirns und auf sie zurückwirkend. Die Bedingungen des Gedächtnisses und sämmtlicher Reproductions-Erscheinungen suchte Ueberweg nicht im „Sensorium" selbst, sondern in den Ganglienzellen des Gehirns, und zwar in beharrenden Modifikationen der festen Struktur ihrer Wandungen, d. h. er nahm nicht irgend eine Aufbewahrung der Vorstellungen selbst an, sondern nur ein Bleiben der rein materiellen Bedingungen ihres Entstehens.

Man wird sich nach diesem nicht mehr darüber wundern, wenn Ueberweg in seinen Briefen sich selbst bisweilen halb scherzweise als „Materialisten" bezeichnete. Jedenfalls müßte seine Vorstellungsweise von denjenigen Materialisten, deren physiologische Kenntnisse ausreichen, um sie von der Subjectivität der Erscheinungswelt zu überzeugen, ohne Weiteres als willkommene, ja nothwendige Ergänzung angenommen werden. Man sieht jetzt auch, daß Ueberweg mit seinen naturalistischen Freunden keineswegs nur zu disputiren hatte, sondern daß sich auch sehr bedeutende positive Berührungspunkte fanden.

Hier sei erwähnt, daß Ueberweg in Königsberg an Heinrich Czolbe, dem bekannten Verfasser mehrerer naturphilosophischer Werke, reichlich wiederfand, was er in Bonn an Boecker verloren

hatte. War es auch vor allen Dingen die unbedingte Wahrheitsliebe und der aufrichtige, Verstellung und Heuchelei nach Ueberweg's Schilderung kaum als möglich begreifende Charakter dieses Mannes, was ihn anzog, so darf doch der gemeinsame Zug in ihrer beiderseitigen Weltanschauung, den man am kürzesten und treffendsten als einen antikantischen bezeichnen könnte, nicht übersehen werden. Dabei fehlte es auch hier natürlich nicht an zahlreichen Differenzpunkten, die zu dialektischer Erörterung Anlaß boten. So wurde Czolbe in Königsberg sein Begleiter auf den von Bonn her gewohnten philosophischen Spaziergängen. Mit ihm berieth er jede ihn lebhaft beschäftigende Frage in fast täglichem Verkehr, wie ihm auch Czolbe als Arzt und Hausfreund bis zu seiner letzten Stunde unermüdlich zur Seite stand.

Bevor wir nun auf den teleologischen Factor eingehen, der bei Ueberweg das Gegengewicht gegen den naturalistischen bildete, sei noch erwähnt, daß die Frage, ob die „Dinge an sich“ oder die kosmischen Urbilder unsrer mikrokosmischen Welt, auch im Sinne des Czolbe'schen „Sensualismus“ oder des Kirchmann'schen „Realismus“ Qualitäten haben, die unsern Empfindungsqualitäten entsprechen, für Ueberweg eine offene blieb. Das „Ding an sich“ des von uns vernommenen Tones ist allerdings, so weit die Wissenschaft uns sicher führt, die Vibration der Saite, der Luft u. s. w., aber wie die Vibrationen, in den Nerven umgestaltet, aber immerhin noch materielle Bewegung, in unserm Sensorium zu dem werden können, was wir Schall, oder Farbe, Wärme u. s. w. nennen, so muß diesen Vorgängen auch im Dinge an sich etwas Aehnliches, vielleicht als Vorstellung der Weltseele entsprechen können. Hier scheint Ueberweg nur deshalb nicht zugestimmt zu haben, weil ihm diese Fassung des Sachverhaltes zu eng und dogmatisch war, gegenüber andern, ebenfalls berechtigten Möglichkeiten, namentlich hinsichtlich der Art, wie Vorstellungen der Weltseele zu denken sind.

Daß Ueberweg überhaupt eine Weltseele annahm, würde sein System noch keineswegs vom Materialismus unterschieden haben, denn die bekannte Behauptung, daß der Materialist „die Seele leugne", kann sich ja nur auf eine bestimmte Auffassungsweise der Seele beziehen, da es noch nie Jemandem eingefallen ist, sein eignes Denken, Wollen und Begehren zu leugnen. Kann nun aber dieses im menschlichen Mikrokosmus eine Funktion der Materie sein, so kann es sich mit einem hypothetischen Vorstellen und Wollen des Weltganzen oder eines organisirten Centrums desselben durchaus ebenso verhalten.

Der wahre Unterschied lag vielmehr ausschließlich in der teleologischen Weltanschauung, die, auf die Weltseele angewandt, unmittelbar auch zu einer theologischen werden mußte; daher auch in Ueberweg's (anonymem) Sendschreiben an Uhlich das teleologische Argument die wahre Stütze seiner Annahme eines „persönlichen" Gottes ist.

Hier lag nun aber die Schwierigkeit: wie verhält sich Teleologie zur Kausalität? Ein Mann von Ueberweg's Scharfsinn und Gewissenhaftigkeit vermochte sich nicht mit der eleganten Grazie eines Trendelenburg über diesen fatalen Punkt hinwegzusetzen. Ueberweg war darüber völlig im Klaren, daß mit einer immanenten Zweckmäßigkeit, die nur als das Gesammtresultat den wirkenden Ursachen in ihrer Vereinzelung gegenüber gestellt würde, sein Postulat nicht erfüllt sei; ebenso aber darüber, daß jede Art, den Zweck „leitend", „regierend" u. s. w. in die Kausalreihe als ein fremdes Element eingreifen zu lassen, in schwere Conflicte geräth mit der Natur des Kausalbegriffes selbst, mit dem von ihm anerkannten Postulat eines anschaulichen Denkens und mit der Forderung der Wissenschaft, einer mathematisch-physikalischen Analyse des Gegebenen keine Schranken zu setzen. Denn in der That, wenn auf irgend einem Punkte ein fremdartiger Factor in die Kausalreihe eingreifen und etwas schaffen

soll, was dem Teleologen vielleicht sehr „begreiflich" ist, vom Standpunkt der wirkenden Ursachen aus aber schlechthin als ein Wunder, als eine absolute Unterbrechung der, so weit unsere Forschung reicht, ununterbrochenen Kette der Ursachen und Wirkungen erscheinen muß; wo ist dann die Grenze und wozu überhaupt noch wirkende Ursachen, wenn der Zweck einen materiellen Effekt ohne dieselben hervorbringen kann? Diesem Argument, das natürlich in den mannigfachsten Formen wiederkehren kann, vermochte auch Ueberweg bei all' seiner Gewandtheit im Disputiren niemals zu widerstehen.

Doch wir wollen für die Schwierigkeiten, die Ueberweg in diesem Punkte fand und die seinem Verstande wie seinem Charakter alle Ehre machen, zunächst ihn selbst reden lassen und dann kurz angeben, wie er sich half. In einem Briefe vom 18. November 1860, veranlaßt durch die Philalethes-Broschüre,*) schreibt er wörtlich Folgendes: „Auf mein teleologisches Argument sind Sie nicht eingegangen. Ich weiß, daß man die bloß subjective Bedeutung des Zweckbegriffs entgegenzuhalten pflegt; aber diese steht doch auch in Frage. Wer in diesem Punkte nicht auf der Seite Spinoza's steht, muß nachweisen, wie denn die Erscheinungen des organischen Lebens, die wir uns am bequemsten mittelst jenes Begriffs zurechtlegen, ohne denselben irgend denkbar seien. „Kausalität" pflegt doch objectiv genommen zu werden; nun aber kommen wir mit einer Zusammenwürfelung der Atome allein sicher nicht aus; Hegel's „immanente Zweckmäßigkeit", „schöpferischer Begriff" hält aber eine unklare Mitte zwischen Atomistik und Teleologie und weist über sich selbst hinaus. Kant's Theorie

---

*) Ueber die Autorschaft derselben schrieb er im gleichen Briefe: „Von dem Sendschreiben des Philalethes sage ich natürlich das Gleiche, was Schleiermacher von den Briefen über die Lucinde, daß ich mich nicht dazu „bekennen" werde, wobei mir übrigens höchst gleichgültig ist, ob man mich für den Verfasser hält, oder nicht."

ist an den Kantianismus überhaupt gebunden, der doch als Ganzes, wie er in den drei Kritiken vorliegt, nicht haltbar ist und bei Fichte nur noch toller wird. Ich bin beinahe in derselben Klemme, worin Herbart sich fand; einestheils ist die Annahme nothwendig, andrerseits entweder unvollziehbar (nach der Herbart'schen Metaphysik) oder doch schwer vollziehbar (nach Fechner's und meinem Standpunkte). Helfen Sie mir aus der Klemme, und ich werde Ihnen Dank wissen. Dazu genügt aber nicht, daß Sie mir als unwahrscheinlich nachweisen, was ich selbst als an sich sehr wenig wahrscheinlich anerkenne, sondern daß Sie mir eine andere Aussicht eröffnen, die mir auch nur einigermaaßen plausibel erscheine."

Die Art, wie Ueberweg sich selbst half, war die Annahme „innerer Zustände" in der Materie, welche durch eine materielle Kausalreihe erregt werden und wieder eine solche erzeugen, jedoch an sich selbst nicht materiell sind. Hier war denn auch für die Einwirkung des Zwecks ein Angriffspunkt gegeben, bei dem sich der Widerspruch zwischen Kausalität und Teleologie wenigstens verbarg. Diese Annahme einer Kritik zu unterwerfen, dürfte hier nicht an der Stelle sein. In unsrer späteren Correspondenz war von diesem Punkte nicht mehr viel die Rede, und ich will daher hier nur noch zwei Umstände anführen, welche zeigen, wie hohen Werth Ueberweg einerseits auf jede Erweiterung unserer Erkenntniß nach Kausalbegriffen legte, auch wo sie mit seinen Lieblingsmeinungen in Conflict zu gerathen schien und wie zäh er doch andrerseits an seiner Teleologie festhielt. Der erste Umstand ist, daß Ueberweg die Theorie Darwin's, sobald er sie näher kennen gelernt hatte, unumwunden als einen berechtigten und mehr als „einigermaaßen plausibeln" Versuch zur Erklärung des organischen Lebens aus den wirkenden Ursachen anerkannte; der andere, daß ihn Hartmann's „Philosophie des Unbewußten" entschieden sympathisch berührte, die man als den verwegensten neueren Versuch bezeichnen kann, die Herrschaft der wirkenden Ur-

sachen in der Natur wieder mit einem mystischen und teleologischen Princip zu durchbrechen und, anscheinend auf Mathematik und Naturwissenschaften gestützt, der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung die Basis ihrer Operationen zu entziehen.

Diese Darlegung scheint mir ausreichend, um zu beweisen, daß Ueberweg's System bei aller Originalität einzelner weit tragender Gedanken doch im Wesentlichen einen eklektisch-kritischen Charakter hätte tragen müssen. Allerdings kann man die Metaphysik ganz bei Seite lassen, die logisch-psychologische Grundhypothese zur eigentlichen Basis des Systems machen und die Teleologie gleichsam als einen „fremden Tropfen" zurückweisen: dann haben wir bei Ueberweg, unter Adoptirung des Darwin'schen Entwickelungsprincips, das consequenteste, mit der neueren Wissenschaft nach allen Seiten am besten vereinbare System des Naturalismus, welches bisher aufgestellt worden ist; allein so würde Ueberweg sein System nicht gegeben haben und so hat er es auch nicht in sich getragen. Nach meiner persönlichen Ueberzeugung zwar war es eine wirkliche Inconsequenz, hervorgegangen aus dem religiös-sittlichen Bedürfniß seines Herzens, für welches er sich den Kant'schen Ausweg verschlossen hatte, was ihn zum zähen Festhalten an der Teleologie bringen mußte; allein Ueberweg war sich dessen nicht bewußt und rang beständig mit aller Kraft seiner gewaltigen Logik nach Vereinigung des Unvereinbaren.

Mit ihm aber ringen Viele heutzutage genau auf dem gleichen Punkt, von den gleichen Motiven bewegt, aber mit weit geringeren Mitteln des Scharfsinns und der Kenntnisse und dies ist, kurz gesagt, der Grund, warum ich die Ueberzeugung hege, daß Ueberweg mit einer Ausbildung seines ganzen Systems großen Erfolg hätte erzielen müssen. Man denke sich einen Standpunkt, der nach den verschiedensten Seiten Beziehungen und Anklänge bietet, in reicher historisch-kritischer Entwickelung,

mit ruhiger, anerkennender und klarer Erörterung abweichender Standpunkte, von welchen selbst die extremsten (vielleicht einzig Kant ausgenommen) ihm nicht schlechthin zuwider waren; dabei große, lichtvolle Hypothesen, verbunden mit aller Behutsamkeit des Ausdrucks, unterstützt von allen Resultaten der neuesten Forschungen, und man wird ein Bild von dem haben, was Ueberweg auf dem Gebiete der systematischen Philosophie hätte leisten können.

Es bleibt uns nach dieser Darlegung des Charakters seiner Philosophie nur noch übrig, das Bild seiner Thätigkeit zu ergänzen durch Anführung der wichtigsten seiner bisher noch nicht erwähnten Arbeiten.

Zunächst sei hier sein bisher nicht veröffentlichtes Schiller-Manuscript erwähnt. Dasselbe ist in seiner ursprünglichen Form eine Bearbeitung der im Jahre 1859 von der Wiener Akademie gestellten Preisaufgabe: „Schiller's Verhältniß zur Wissenschaft"; eine Arbeit, zu der Ueberweg, nach seinem eigenen Ausdruck, „etwas übermüthig", gleich nach der Einreichung seiner Plato-Studien an die nämliche Akademie, geschritten war. Die ältere Arbeit hatte den bekannten glänzenden Erfolg; die jüngere wurde durch Tomaschek's vortreffliches Werk aus dem Sattel gehoben. Ueberweg hat die Gerechtigkeit der Entscheidung gegenüber den unverkennbaren Verdiensten Tomaschek's niemals bezweifelt. Bei alledem versteht sich von selbst, daß eine Arbeit Ueberweg's über diesen Gegenstand, die an Umfang nahezu derjenigen Tomaschek's gleichkommt, Vorzüge besitzen muß, die ihr auch neben Tomaschek und neben Twesten (der seine weit kleinere, übrigens ebenfalls verdienstvolle Bearbeitung der nämlichen Preisaufgabe [Berlin 1863] veröffentlicht hat) eine selbständige Bedeutung sichern. Insbesondere hat Ueberweg Schiller's Jugendbildung eingehender als irgend ein bisheriger Biograph und ganz mit seinem bekannten historisch-kritischen Scharfsinn behandelt.

Die „Philosophische Bibliothek" hat von Ueberweg schätzenswerthe Beiträge erhalten, die vielleicht als Argument dafür angeführt werden könnten, daß es ihm eben doch mit der Arbeit am System der Philosophie nicht sonderlich geeilt habe, da er sich darauf einließ zu einer Zeit, wo er schon öfter darüber klagte, gar zu sehr an die Geschichte der Philosophie gefesselt zu sein; allein in der Uebersetzung und Erläuterung der Poetik des Aristoteles bot sich ihm nur eine passende Gelegenheit zur Verwerthung älterer Studien und zugleich eine Vorarbeit zur Aesthetik und was die Uebersetzung von Berkeley's „Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniß" betrifft, so traf hier der Gegenstand, welchem Ueberweg in den kritischen Anmerkungen sein Interesse vorzüglich zuwandte, genau zusammen mit dem Grundproblem der Erkenntnißtheorie, auf dessen Lösung er sein ganzes System der Geistesphilosophie zu stützen gedachte. Einerseits nämlich gab ihm Berkeley's Theorie des Sehens erwünschten Anlaß, auf seine eigne oben erwähnte Ansicht zurückzukommen, daß die ganze Welt unsrer Wahrnehmung gleichsam nur ein Camera-obscura-Bild innerhalb unseres Gehirns ist; sodann aber mußte ihm grade Berkeley, den Kant selbst als den typischen Vertreter des Idealismus behandelt, den passendsten Anlaß bieten, seine Bekämpfung des Kant'schen Idealismus und den Beweis für die Objectivität von Raum und Zeit, der ihm so sehr am Herzen lag, in weiteren Kreisen bekannt werden zu lassen.

Der wissenschaftliche Disput über diesen Gegenstand zieht sich durch meinen ganzen Briefwechsel mit Ueberweg, zumal seit 1866, in Anknüpfung an eine Stelle (S. 499) meiner „Geschichte des Materialismus", und zwar mit allmählicher beiderseitiger Annäherung, jedoch ohne definitive Verständigung. Zur Zeit der Berkeley-Arbeiten interessirte er sich neben der Theorie des Sehens vorzüglich für die möglichst scharfe und genaue Ausbildung seines Beweises für die Objectivität der Zeit und eines nach drei

Dimensionen ausgedehnten Raumes. Er stützte sich dabei hauptsächlich auf die Astronomie und bestritt, daß eine solche Wissenschaft überhaupt möglich sein könne, wenn man nicht annehme, daß die Dinge an sich, welche unsern Vorstellungsbildern von den Himmelskörpern entsprechen, sich in einem wirklichen Raume bewegen, welcher dem von uns vorgestellten Raume analog sei. Der von uns vorgestellte Raum hat aber nach der bereits oben erwähnten Anschauung Ueberweg's die objective Ausdehnung unseres Sensoriums in drei Dimensionen zur Grundlage. Im Sommer 1869 correspondirte Ueberweg mit Dr. Reuschle in Stuttgart über die rein geometrische Begründung des Newton'schen Gesetzes aus dem bloßen Begriff einer in einem Raum von drei Dimensionen sich verbreitenden Kraft. Von diesem darauf aufmerksam gemacht, daß schon Newton's Zeitgenosse Halley die rein geometrische Begründung dieses Gesetzes angenommen habe und daß mehrere neuere Astronomen und Mathematiker diese Erklärungsweise adoptiren, sah sich Ueberweg sehr in seiner Anschauung bestärkt, nachdem der Widerspruch, den seine Darlegung derselben in einem Vortrage über den Grundgedanken des Kant'schen Kriticismus (veröffentlicht in der Altpreuß. Monatsschr. 1869, 3. Heft) bei mehreren Freunden gefunden, ihn einen Augenblick unsicher gemacht hatte. Ein Brief vom 8. Juni 1869 enthält die echt Ueberweg'sche Bemerkung: „Es kann ja wohl begegnet sein, daß der Beweis irgend eine, sich mir noch verbergende petitio principii enthält; aber eine so offene und plumpe pet. princ. wie ..... voraussetzt, enthält er doch sicher nicht." Gegen meinen Versuch, brieflich die feinere petitio principii nachzuweisen, war Ueberweg dann wieder gehörig gewappnet.

Inzwischen zogen ihm seine Anmerkungen zu Berkeley in Verbindung mit einem Aufsatz in der Zeitschr. für Philos.: „Ist Berkeley's Lehre wissenschaftlich unwiderlegbar? (Zeitschr. für Philos. N. F. LV. Bd., 1. Heft) einen dreifachen Angriff zu,

den Ueberweg nicht ganz mit seiner gewohnten Ruhe aufnahm. Sei es, daß die offenbar ungerechten Vorwürfe von Collyns Simon gegen die Treue seiner Uebersetzung ihn gereizt hatten, sei es, daß die eigenthümlich offensive Art, wie drei Bundesgenossen, Collyns Simon, R. Hoppe und W. Schuppe ihn gleichzeitig in Anspruch nahmen, ohne doch unter sich völlig übereinzustimmen (Philos. Monatshefte, herausg. v. J. Bergmann, V. Bd., 2. Heft, S. 142 u. ff.) ihn etwas aus der Fassung brachte, — kurz, Ueberweg's Antwort: „Zur Kritik der Berkeley'schen Lehre" (Phil. Monatsh., V. Bd., 5. Heft, S. 416 u. ff.) trägt in diesem Falle nicht ganz den Stempel seiner sonstigen Polemik und nimmt besonders Schuppe gegenüber einen Ton der Autorität an, zu welchem Ueberweg sich sonst nicht leicht hinreißen ließ. Auf die Streitfrage selbst treten wir hier nicht ein; nur sei bemerkt, daß nach unsrer Ansicht sämmtliche drei Bundesgenossen Ueberweg's eignem Standpunkt nicht völlig gerecht geworden sind und daß die Ausstellungen von Collyns Simon gegen die Richtigkeit der Ueberweg'schen Uebersetzung sämmtlich siegreich widerlegt sind, während dagegen ein unparteiischer Leser kaum wird leugnen können, daß Hoppe und Schuppe, besonders letzterem, der sich auch in einem gut geschriebenen, aber ebenfalls scharf gehaltenen „Offenen Briefe" (Phil. Monatsh., VI. Bd., 5. Heft, S. 378 u. ff.) vertheidigte, mehrfach Unrecht geschehen ist. Daß übrigens die ganze Polemik Ueberweg's ungemeine formale Gewandtheit in der Handhabung der logischen Regeln nicht verkennen läßt, bedarf kaum der Erinnerung. Es wurde ihm aber eben wegen seiner Gewohnheit, jede Argumentation in ihre letzten Theile zu zerlegen und nach den strengsten Regeln zu prüfen, bisweilen schwer, einer Beweisführung gerecht zu werden, welche schnurstracks auf den Kern der Sache geht, aber dabei einige Zwischenglieder überspringt, in der Voraussetzung, der Leser werde den Sprung mitmachen.

Seit Ueberweg durch seine wissenschaftlichen Arbeiten in weiteren Kreisen bekannt geworden war, gerieth er auch in eine immer ausgedehntere wissenschaftliche Correspondenz, zumal er die Gewohnheit hatte, auf jeden Brief prompt und eingehend zu antworten. Um das Bild seiner wissenschaftlichen Thätigkeit noch mit einem Zuge zu ergänzen, sei hier erwähnt, daß er durch eine Correspondenz mit Horwicz, dem Verfasser einer gekrönten Preisschrift über Aesthetik (Grundlinien eines Systems der Aesthetik, Leipzig 1869) veranlaßt wurde, sich eingehend mit ästhetischen Fragen zu beschäftigen. Ueber Aesthetik zu lesen, war Ueberweg's Sache nicht, da er den Mangel an Anschauung im Gebiete der Künste als ein unüberwindliches Hinderniß ansah. Als Gegenstand des philosophischen Systems aber war ihm die Aesthetik nächst der Psychologie und Ethik der wichtigste Gegenstand und er beschäftigte sich daher mit rein theoretischen Fragen der Aesthetik (wie auch seine Bearbeitung der Poetik des Aristoteles zeigt) mit großer Vorliebe.

Seine letzten Arbeiten waren Correcturen für die englischen Uebersetzungen des Grundrisses (von Prof. Morris an der Universität zu Ann Arbor in Michigan) und der Logik (von Prof. Lindsay in Edinburg): von der letzteren schreibt er in einem Briefe vom 24. Mai: „Ich habe das Buch bei dieser Gelegenheit zum guten Theil neu durchgearbeitet. Einiges hatte ich dem Uebersetzer brieflich mitgetheilt, Andres habe ich auf den Correctur-Abzügen gebessert. Ich habe mich noch mehr als den Uebersetzer corrigirt.“ — Einer Mittheilung des Herrn Dr. Czolbe zufolge ist dieser Uebersetzung auch ein Anhang beigegeben, in welchem Ueberweg seine ethischen Principien kurz und übersichtlich dargestellt hat. Er fragte noch kurz vor seinem Tode nach dem Correcturbogen dieses Anhangs, dessen Aufnahme ihm ungemeine Freude gemacht hatte; leider kam der Bogen um einen Tag zu spät und mußte uncorrigirt zurückgesandt werden.

Ich gedachte hiermit das Lebensbild des verstorbenen Freundes abzuschließen, als mir noch eine Sendung von Materialien zuging, die, so interessant sie ist, doch im Wesentlichen nur die obige Darstellung bestätigt. Erwähnung verdient jedoch Folgendes:

1) Aus einem von Ueberweg's Mutter geführten Memoranden-Büchlein, welches sich hauptsächlich mit der Erziehung und Entwickelung des einzigen Sohnes beschäftigt, geht hervor, daß derselbe von Göttingen, wo er ursprünglich länger zu bleiben gedachte, deshalb schon nach einem Semester nach Berlin ging, weil ihm die Art der philologischen Studien in Göttingen nicht zusagte, daß er aber in Berlin nach einiger Zeit die Philosophie zu seinem Hauptstudium machte. Der Plan, Gymnasial-Lehrer zu werden, bestand dessenungeachtet fort und erst in Elberfeld taucht ein „längst gehegter Wunsch", Privatdocent für Philosophie zu werden auf. Von den Schwierigkeiten der Disciplin, mit denen Ueberweg zu kämpfen hatte, scheint die Mutter keine Ahnung gehabt zu haben.

2) Ein Brief von Göttingen aus an Director Eichhoff in Duisburg, welcher einen Studienbericht enthält, zeigt, daß Ueberweg von K. F. Hermann's Unterricht sehr eingenommen war, dagegen an Schneidewin, bei aller Anerkennung seiner philologischen Stärke, die philosophische Auffassung des Stoffes vermißte. Lotze's Logik rühmt er als consequent durchdacht und fein ausgeführt, glaubt aber in den Grundlagen derselben Unhaltbares entdeckt zu haben; ein Umstand, der uns zeigt, wie Ueberweg schon damals der Philosophie ein vorzügliches Interesse zuwandte und seinen eignen Weg zu gehen versuchte.

3) In einem Briefe an Professor Dilthey vom 19. April 1871, vom Krankenlager mit Bleistift geschrieben, entschuldigt Ueberweg die Schärfe, mit der er sich, namentlich in Briefen, bisweilen gegen Kant äußert, damit, daß für ihn das wesentliche Motiv, sich ganz der Philosophie zu widmen, in der Ueberzeugung

gelegen habe, durch Kant sei die deutsche Philosophie in eine falsche Bahn gebracht worden, und in dem mächtigen Drange, einem Objectivismus (theils im Beneke'schen, theils im Aristotelisch-Trendelenburg'schen Sinne, aber ohne Trendelenburg's subjective Zuthaten) nach Kräften zum Siege verhelfen. Im gleichen Briefe spricht Ueberweg von seiner seit 20 Jahren befestigten Ueberzeugung, was wohl auf die letzten Semester der Berliner Studienzeit (bis Sommer 1850) zu beziehen ist. Dessenungeachtet darf der Entschluß, sich ganz der Philosophie zu widmen, wohl um einige Jahre später datirt werden.

In dieser Beziehung sei hier noch eine von Ueberweg selbst verfaßte biographische Notiz in Bouterwek's „Gesch. der lat. Schule zu Elberfeld", Elberfeld 1865, S. 198 erwähnt, welcher wir folgende Stelle entnehmen. „Hier (in Elberfeld, Herbst 1851 bis 1852) kam er zu der Ueberzeugung, daß er nur zur gelehrten Forschung und zum akademischen Unterricht Beruf habe und habilitirte sich sofort in Bonn" u. s. w. — In dem Briefe, mit welchem Ueberweg diese Notiz an Director Bouterwek einsandte, findet sich folgende Bemerkung: „Daß ich nicht zur pädagogischen Thätigkeit, sondern nur zur gelehrten Forschung und zum akademischen Unterricht geschaffen sei, konnte ich nicht a priori wissen; die Erfahrung hat es mir bewiesen. Ich segne den Entschluß, der mich in meine Sphäre brachte." — Viele, durch ihn aufgeklärt und in ihren Kenntnissen und Anschauungen mächtig gefördert, werden heute in dies Wort mit voller Theilnahme einstimmen; nicht ohne schmerzliches Bedauern darüber, daß es Ueberweg nicht vergönnt war, länger in seiner Sphäre zu wirken.

(Aus der „Altpreußischen Monatsschrift" VIII. 5/6.)



Schiller's Jugendbildung.

Den Erläuterungen der einzelnen philosophischen Schriften Schiller's muß eine generelle Betrachtung des Bildungsganges ihres Verfassers einleitend vorangehen. Diese darf sich aber nicht bloß auf die Stufen seiner wissenschaftlichen Bildung selbst beziehen, sondern muß auch die früheste Entwicklung seines Geistes und seines Gemüthes mit umfassen. Es giebt Wissenschaften, welche von der Gemüthsrichtung ihrer Träger unabhängig sind und sich nur nach der eigenen Gesetzmäßigkeit ihres Gegenstandes, wie der Verstand dieselbe erkennt, entfalten; zu diesen gehört die Mathematik und auch die Naturwissenschaft, soweit dieselbe auf Beobachtung und Mathematik beruht. Es giebt andere Wissenschaften, in welchen die Objectivität nur vermittelst der Gesammtbildung des Subjects erkannt wird; von solcher Art sind die Wissenschaften, auf deren Gebieten Schiller mit Liebe und Erfolg gearbeitet hat, die Geschichtsbetrachtung und zumeist die Philosophie. Schiller's allgemeine Weltanschauung, Schiller's Geschichtsphilosophie, Schiller's Moral und Aesthetik ist durch seine Gemüthsrichtung ebensowohl, wie durch seine theoretischen Studien bedingt. Um Schiller's Philosophie auf dem Grunde der Entwicklungsgeschichte seines Geistes und Gemüthes zu verstehen, müssen wir bis auf die früheste Jugendbildung zurückgehen.

Keine Eindrücke sind in dem frühesten Jugendalter mächtiger und nachhaltiger, als die, welche sich an die Familiengemeinschaft knüpfen. In den Geist des Hauses lebt das Kind sich ein; unter dem Einfluß desselben gestaltet sich sein Gemüth, sein Wollen und Denken, und auch die vollste und freieste Entfaltung der Indivi-

dualität pflegt nicht das früheste Gepräge zu verwischen. Schiller's Vater, Johann Caspar Schiller, hat sich aus niederen und dürftigen Verhältnissen durch rastlose und umsichtige Thätigkeit bis zum Officier und Vorsteher der herzoglich Würtembergischen Hofgärtnerei (auf der Solitüde bei Stuttgart) heraufgearbeitet. Wenn der Vater in seinem „täglichen Morgengebet" Gott anfleht: „gieb, daß ich fleißig sei in meinen Geschäften, solche nicht flüchtig, obenhin oder betrüglich, sondern mit der möglichsten Aufmerksamkeit, Fleiß und Gewissenhaftigkeit ganz verrichte"; wenn er in seinem „Morgengebet am Sonntag" bittet um Befreiung von aller „Lust zu unheiligen und sündlichen Zeitvertreiben mit unerbaulichen Gesellschaften, Spielen, Wohlleben und anderen Ueppigkeiten", und diesen Grundsätzen gemäß sein Leben geführt hat: so erscheint bei dem Sohne wie ein väterliches Erbtheil der sittliche Ernst, den derselbe im Leben, Dichten und Denken bekundet; aber die Gewissenhaftigkeit, die der Vater in der Sphäre praktischer Lebensaufgaben bethätigte, hat sich bei dem Sohne zur Treue in seinem geistigen Berufe gestaltet, und die gläubige Hoffnung auf die eigene zeitliche und ewige Glückseligkeit zu der überzeugungsvollen und thatkräftigen Hingabe an die höchsten Interessen der Menschheit, an das Ideelle, an das Wahre, Schöne und Gute. Schiller's Mutter, die (nach dem Ausdruck des Sohnes) sich gleichsam von beständiger Sorge nährte, und die mitunter nicht ohne Verbitterung geblieben sein mag, leitete mit treuer Hingebung und wärmster Liebe ihre Kinder zu Fleiß und Sparsamkeit, Rechtschaffenheit und Gottesfurcht an; von ihr konnte Schiller nicht, wie Goethe von seiner Mutter, die, im Wohlstand lebend, die Tugenden der Geselligkeit und Gastfreundschaft entfaltete, „Niemanden bemängelnd und bemoralisirend, so daß sich bei ihr alle Erdentöchter und Erdensöhne behaglich finden", eine „Frohnatur und Lust am Fabuliren" empfangen, wohl aber zur Tiefe und Innigkeit des Gefühls geführt werden. Der Gegensatz, der Goethe's und Schiller's Dichtung und Weltanschauung charakterisirt, liegt hier wie im Keime vorgebildet.

In früher Gewöhnung an den Kampf mit beengenden Verhältnissen hat sich Schiller's Willenskraft gestählt, und die idealistische Weltansicht, die den Geist über die äußere Wirklichkeit

erhebt und (um mit Schiller's Worten zu reden) „des Lebens bleiches Antlitz durch des Traumes rosenfarb'nen Schleier schmückt", ward ihm zum Bedürfniß. Den Kampf mit der Noth des äußern Lebens hat Goethe nie erfahren, am wenigsten die drückendsten aller Sorgen, die Sorgen der Nahrung; ihn bewahrte ein günstiges Geschick vor dem Kampfe eines edlen, stolzen, dem Ideellen zugewandten Sinnes, der nicht frühzeitig die Mittel des materiellen Unterhalts zu erwerben vermag, gegen die bitteren Nothwendigkeiten, die oft aus solcher Lage herfließen. Schiller selbst deutet einmal hierauf hin. Er sagt (in seinem Brief an Körner vom 9. März 1789), dieser Goethe erinnere ihn so oft, wie hart ihn selbst das Schicksal behandelt habe. „Wie leicht ward sein Genie von seinem Schicksal getragen, und wie muß ich bis auf diese Minute noch kämpfen!" Was Goethe auszeichnet: die holde Anmuth, die gefällige Leichtigkeit, die gesättigte Fülle seiner Darstellung, die naturwüchsige Unmittelbarkeit genialer Production, die vollendete Harmonie seiner Kunstwerke, hätte in den Verhältnissen, unter welchen Schiller lebte, nicht die Bedingungen seiner Entfaltung gefunden, und ihm mußte eine Weltanschauung ferner liegen, die in der gegebenen Wirklichkeit der Natur und des Menschenlebens die innewohnende Vernünftigkeit anerkennt. Was Schiller von diesen Elementen, zumeist in der Periode seiner Freundschaft mit Goethe, sich angeeignet hat, konnte er wiederum nur kämpfend, nur durch den innern Kampf mit der Einseitigkeit seines anfänglich allzu exclusiven Idealismus gewinnen. Aber Schiller's hoher Ernst in Dichtung und Wissenschaft ist die edle Frucht seines Lebensganges. In der ästhetischen Verklärung der nächsten, natürlichen Beziehungen des Menschen zum Menschen ist Goethe der unübertroffene Meister; in der poetischen Darstellung des geschichtlichen Lebens der Menschheit und in der Ideendichtung, die auf philosophischer Erkenntniß ruht, liegt Schiller's Kraft.

Von nicht unwesentlichem Einfluß auf Schiller's Bildungsgang waren wohl auch die Naturanschauungen, welche seine schwäbische Heimath ihm bot. Schiller war für dieselben nicht unempfänglich. Der Eindruck war lebhaft und tief genug, um noch nach Jahren, nachdem die mannigfachsten Studien und Erlebnisse dazwischengetreten waren, bei dem Anblick einer ähnlichen

Landschaft mit voller Stärke in ihm zu erwachen. Schiller war kein Naturdichter in dem Sinne, wie Kleist oder Matthison; der Gedanke und Wille des Menschen war das Object seiner poetischen Darstellung, wie auch seiner wissenschaftlichen Forschung. Aber er vermochte doch auch, mehr noch durch die Kraft seiner Phantasie, als durch unmittelbare Anschauung geleitet, Naturschilderungen von wunderbarer Treue und hoher künstlerischer Vollendung zu entwerfen, und die erste Befruchtung erhielt seine Phantasie durch den Reiz der heimathlichen Natur. Auf Schiller's wissenschaftliche Studien und auf seine philosophische Weltanschauung übten diese Jugendeindrücke wohl kaum einen directen Einfluß aus. Zur wissenschaftlichen Naturforschung bestimmten sie ihn nicht; daß er eine Zeitlang der Medicin sich zuwendete, hatte andere Gründe. Doch mag Schiller's Empfänglichkeit für Rousseau's Lehren, die freilich zunächst auf ganz anderen Motiven, auf der Reaction seines Geistes und Gemüthes gegen das Formenwesen in der Militärakademie beruhte, in gewisser Beziehung durch seine frühe Gewöhnung an das Leben in einer von dem Gewühl der Städte entfernten und von socialem Zwang befreienden friedlichen und schönen Natur, durch die Wanderungen in der Umgegend von Lorch und von Ludwigsburg erhöht worden sein, zumal wenn im Jünglings- und Mannesalter die früheren Anschauungen in dem verklärenden Lichte von Jugenderinnerungen wieder hervortraten und eine „sentimentalische" Stimmung weckten.

In Kirche und Schule besitzt auch das einsamste Dorf seinen Antheil an ideellen Gütern der Menschheit, und nicht selten erinnern auch dort sichtbare Zeichen an die großen historischen Bewegungen der Nation und des Menschengeschlechts. Die Trennung der Confessionen bekundeten dem protestantischen Knaben die Klostergebäude bei Lorch und die Capelle auf dem Calvarienberge, wohin der Weg durch die Leidensstationen führte; der hohe Staufenberg und die Gräber mancher Glieder des Hohenstaufengeschlechts in dem nahen Kloster riefen in dem Geschichtskundigen die Erinnerung an eine mittelalterliche Glanzperiode des Vaterlandes wach, und wie die Mutter durch biblische Erzählungen den religiösen Sinn pflegte, so deutete der Vater (wie Schiller's Schwester Christophine bezeugt) den Kindern die geschichtlichen

Denkmale der Gegend, erzählte auch oft von seiner eigenen Theilnahme an Feldzügen im österreichischen Erbfolgekrieg und im dritten schlesischen Krieg, und nahm mitunter den Knaben zu militärischen Uebungen mit.

Den ersten Unterricht erhielt Schiller in Lorch durch den Pfarrer Magister Philipp Ulrich Moser, dessen Andenken ihm so werth blieb, daß er in den „Räubern" den Geistlichen, der Franz demüthigt, nach ihm benannt hat. Außer Religion, Rechnen und Schreiben lernte Schiller schon hier (nach Christophinen's Angabe in ihrem Briefe an Schiller's Wittwe vom 16. April 1806, in: „Schiller's Beziehungen zu Eltern, Geschwistern und der Familie von Wolzogen", Stuttgart 1859, S. 323) die Anfänge der lateinischen und auch der griechischen Sprache. In Ludwigsburg, wohin Schiller's Eltern gegen Ende des Jahres 1766 übersiedelten, nahm ihn die „lateinische Schule" auf, deren drei Classen er bis 1773 absolvierte. In den beiden unteren Classen herrschte der Unterricht im Lateinischen vor; der Freitag aber war der Muttersprache und Religion vorbehalten. In der obersten Classe wurde außerdem das Griechische (jedoch kaum über das neue Testament hinaus) und Hebräische gelehrt; von lateinischen Dichtern wurden insbesondere Ovid's Tristien, Virgil's Aeneide und die Oden des Horaz gelesen.

Schiller beabsichtigte sich der Theologie zu widmen und dies entsprach auch durchaus den Wünschen seiner Eltern. Er hätte demgemäß nach der „lateinischen Schule" eine der sogenannten „Klosterschulen" besuchen müssen. Auf den Wunsch des Herzogs aber erfolgte am 17. Januar 1773 Schiller's Eintritt in die Erziehungsanstalt auf der Solitüde, wo er die allgemeinen grundlegenden Studien fortsetzte, dann die Jurisprudenz zu studiren begann, und da diese ihn nicht befriedigte, seit dem 18. November 1775 sich der Medicin zuwandte und daneben besonders an Dichtung und Philosophie sein Gemüth und seinen Geist nährte. Er blieb Zögling dieser Anstalt bis zum 14. December 1780. Bei der entscheidenden Bedeutung, welche die Erziehung in dieser Anstalt für Schiller's Gesinnung und wissenschaftliche Bildung gewonnen hat, wird eine eingehende Charakteristik derselben an dieser Stelle nicht unpassend sein.

Der Herzog Karl Eugen von Würtemberg (geb. 1728, reg. seit 1744, gest. am 24. October 1793) suchte die Fehler eines wilden Jugendlebens in seinem reiferen Alter durch wohlthätige Institutionen auszugleichen. Insbesondere ließ er sich die Bildung der Jugend angelegen sein. Er errichtete Schulen für den Ackerbau, für Kunst und Wissenschaft; ganz besonders werth hielt er das Institut, welches er auf seinem Lustschloß, der „Solitüde" gründete und fortdauernd seiner persönlichen Aufsicht und Leitung würdigte. Anfangs (seit 1770) war dasselbe nur als Garten- und Stuccator-Knabenschule und „militärisches Waisenhaus" zu einer Erziehungsanstalt für mittellose Soldatenkinder bestimmt. Allmählich aber erweiterte sich der Plan. Auch Officiers- und Cavaliers-Söhne sollten nun in die (seit dem 11. Februar 1771 bestehende) „herzogliche Militär-Pflanzschule" eintreten, die bald hernach (zu Anfang des Jahres 1773) zur „Militär- (und Ritter-) Akademie" erhoben wurde. Diese Schule bereitete theils zur militärischen Laufbahn, theils zu den Wissenschaften und Künsten des bürgerlichen Lebens vor; die Theologie jedoch blieb ausgeschlossen, weil der Herzog als Katholik seinen Landständen gleich bei dem Antritt seiner Regierung den Revers hatte ausstellen müssen, sich in keiner Weise mit den Kirchensachen zu befassen. Am 18. November 1775 wurde die Anstalt nach Stuttgart verlegt und in mehrfacher Beziehung erweitert; insbesondere wurde damals auch die Medicin unter die Lehrgegenstände mit aufgenommen. Erst später, mehr als ein Jahr nach Schiller's Austritt, wurde die herzogliche Militärakademie durch den Kaiser Joseph, der sie im April 1777 auf seiner Durchreise nach Paris gesehen und Interesse daran gewonnen hatte, vermöge eines Diploms vom 22. December 1781 zur Universität erhoben, und erhielt nun erst den Namen: „Karls-Hohe-Schule" oder „Hohe Karlsschule".

Der Herzog suchte für seine Lieblingsanstalt die talentvollsten Zöglinge zu gewinnen, und der Sohn des Hauptmanns Schiller, ein Knabe, der gerade in dem entsprechenden Alter stand, gehörte zu den besten Schülern in Ludwigsburg. Demgemäß richtete der Herzog an den Vater die Aufforderung, seinen Sohn in die Pflanzschule eintreten zu lassen, und erbot sich zu kostenfreier Erziehung. Aber der Knabe wünschte lebhaft Theologie zu studiren,

und der Vater, dessen Wunsch mit dem seinigen übereinstimmte, erlaubte sich in diesem Sinne eine freimüthige Vorstellung an den Herzog. Dieser beschied ihn, zum Theologen könne das Institut den Knaben nicht bilden. So schien der Eintritt nicht erfolgen zu sollen. Jedoch der Herzog gab den Gedanken nicht auf, den jungen Schiller in die Anstalt aufzunehmen, und äußerte dies wiederholt gegen den Vater; der Sohn, verhieß er, werde so eine bessere Versorgung gewinnen, als im geistlichen Stande möglich sei. Da gab der Hauptmann nach. Dem mächtigen Gebieter gelingt leicht die Ueberredung. Ungern entsagte der Knabe seinem Lieblingswunsche. Noch 1774, nachdem er bereits über ein Jahr der Anstalt angehörte, schreibt er in seinem Aufsatz über das vom Herzog gestellte Thema: Selbstschilderung und Urtheil über die Mitschüler: „Es ist Ihnen schon bekannt, gnädigster Herzog, mit wie viel Munterkeit ich die Wissenschaft der Rechte angenommen habe, es ist Ihnen bekannt, wie glücklich ich mich schätzen würde, wenn ich durch dieselbe meinem Fürsten, meinem Vaterlande dereinst dienen könnte; aber weit glücklicher würde ich mich halten, wenn ich solches als Gottesgelehrter ausführen könnte. Jedoch hierin unterwerfe ich mich dem Willen meines weisesten Fürsten, bei dem mein ganzes Glück, alle meine Zufriedenheit steht.“ Der Uebergang zur Medicin erfolgte, sobald diese (1775) mit aufgenommen ward.

Für Mannigfaltigkeit der Unterrichtsgegenstände war so reichlich gesorgt, daß die Schüler nach der Wahl des Fachs sich in nicht weniger als 17 Partien theilten: in Juristen, Cameralisten, Finanzverständige, Mediciner, Kaufleute, Soldaten, Jäger, Bereiter, Architekten, Maler, Bildhauer, Kupferstecher, Modellirer, Kunstgärtner, Musikanten, Schauspieler und Tänzer. Den pädagogischen und disciplinaren Zwecken, sowie der nothwendigen Rücksicht auf die Standesverhältnisse diente die Eintheilung der sämmtlichen Zöglinge in verschiedene Divisionen. Die erste wurde durch die „Cavalierssöhne“ gebildet, wozu aber nicht etwa alle Adeligen oder gar alle Söhne von Officieren gerechnet wurden, sondern nur die vornehmsten, sofern deren Eltern diese Auszeichnung forderten. Dann folgten zwei Abtheilungen, in welchen adelige und bürgerliche Knaben, welche sich dem Militärdienst

oder den Wissenschaften widmeten, gemischt waren; die erste derselben umfaßte die „Officierssöhne", die andere die „Honoratiorensöhne"; die folgenden Abtheilungen endlich begriffen diejenigen Zöglinge in sich, für welche anfänglich das „Waisenhaus" gegründet worden war, größtentheils arme Soldatenkinder, die der Herzog auf seine Kosten erziehen ließ. Die äußere Ordnung in der Anstalt war streng militärisch geregelt, die Methode des Unterrichts aber dem freien Ermessen der Lehrer anheimgegeben. Die Lehrer waren großentheils jüngere Männer, die den reiferen Schülern an Alter und Gesinnung nicht allzufern standen; so war z. B. der Professor der Philosophie, Jakob Friedrich Abel, nur um acht Jahre älter als Schiller. Die Theilung der Functionen des Unterrichts und der disciplinaren Aufsicht trug in sich die Gefahr einer Veräußerlichung und Ueberspannung der Disciplin und hat in diesem Sinne nachtheilig gewirkt; doch läßt sich auch nicht verkennen, daß sie für das Verhältniß der Schüler zu den Lehrern günstiger war, als wenn diesen allein die volle Handhabung der Disciplin des Instituts zugefallen wäre. Zwar soll der Unterricht mit dem sittlich erziehenden Einfluß innig vereinigt sein, und für das früheste Knabenalter ist wiederum dieser Einfluß an die disciplinare Beherrschung unauflösbar gebunden; aber mit der wachsenden Reife treten die beiden letzteren Momente für das Gefühl und Bewußtsein des Schülers immer bestimmter auseinander, und es ist nicht heilsam, wenn derselbe in dem Lehrer, dessen Gedankenentwicklung und ethischer Autorität er sich mit immer freierer Liebe und Verehrung hingeben möchte, und von dem er wiederum Anerkennung und Schonung seiner berechtigten Selbständigkeit erwartet, zugleich den beständigen Aufseher scheuen muß, der auch zum Behuf der Handhabung der äußeren Ordnung seine Bewegungen überwacht, um im Fall der Ueberschreitung Disciplinarstrafen zu verhängen. Es thut dem ideellen Charakter der Autorität Eintrag, wenn dieselbe an Aeußerlichkeiten verzettelt wird. In diesem Sinne war die Handhabung der äußeren, militärischen Ordnung in der herzoglichen Pflanzschule theils durch Officiere, denen doch auch eine wissenschaftliche Bildung nicht mangelte, theils durch Unterbeamte, gewiß löblich und heilsam. Collisionen niederer Art, die nie ausbleiben, wurden auf solche Stellen ab-

gelenkt, wo sie das Verhältniß zwischen Lehrern und Schülern nicht trübten; der Unterricht konnte einen freieren Charakter tragen und die an ihn gebundene ethische Wirkung reiner üben. In der That wird das Verhältniß zwischen Lehrern und Schülern in jener Anstalt als ein besonders erfreuliches, vertrauensvolles und förderſames gerühmt. Die persönliche Theilnahme des Herzogs an der Leitung der Anstalt mußte für die Zöglinge ein kräftiger Sporn sein, durch Anspannung ihrer Kraft das Höchste zu erstreben. War ihre Erziehung das Object persönlicher Fürsorge des Herzogs, so mußte dies derselben in ihren eigenen Augen eine besondere Würde verleihen, und das gehobene Selbstgefühl mochte bei manchen die Entwicklung ihres Talentes begünstigen. Auszeichnung konnte nicht unbemerkt, nicht unbelohnt bleiben; es war auch für das spätere Leben der Weg zur Erhebung über die niederen Sphären der Wirksamkeit gebahnt. Aber es war eine nicht wohlthätige Folge jener persönlichen Theilnahme, daß die Knaben jene unbeschränkte Verehrung, die dem Staatsoberhaupt zu zollen war, auf den obersten Leiter ihrer Schule übertragen und die conventionellen Formen im Ausdruck derselben, die einen größeren Abstand und seltneren Verkehr voraussetzen, bei der unmittelbaren Nähe und täglichen Gegenwart anwenden mußten. Wurde in gemüthlichen Momenten mitunter diese Form preisgegeben und bald darauf doch wieder nachdrücklichst gewahrt, so führte das leicht zu einem conventionellen Scheinwesen, welches der lauteren Wahrhaftigkeit nicht förderlich sein konnte, um so weniger, da manche Schwächen des Herzogs, der doch unbedingt gepriesen werden mußte, den Zöglingen dicht vor die Augen traten und ihren Antheil an dem Lobe begehrten. Der Fürst, von seiner Gemahlin getrennt, erschien in der Anstalt an der Seite der Gräfin Franziska, die er ihrem früheren Gemahl entführt hatte, einer Frau von wohlwollender, edler Gesinnung, die wohlthätig auf ihn wirkte, die er wahrhaft liebte und später (1786), nach dem Tode seiner Gemahlin, sich morganatisch antrauen ließ, zu der er aber doch immerhin damals in einem nicht sittlichen Verhältniß stand. Mochte auch den Knaben und Jünglingen noch nicht das volle Verständniß für die Bedeutung des verletzten Gesetzes aufgegangen sein, und mochte auch die „Freundin“

des Herzogs durch ihre innige Antheilnahme an dem Wohl der Zöglinge und mütterliche Fürsorge deren Liebe gewonnen haben, so konnte es doch auch ihnen nicht als lautere Wahrheit erscheinen, wenn der Herzog sich und Franziska als Musterbilder der Tugend preisen ließ. Mußten sie mit anscheinender Ernsthaftigkeit diese Lobeserhebungen öffentlich aussprechen oder anhören, so war ein Rückschlag unausbleiblich, der dann wohl auch wiederum das Maaß überschritt, entweder in heimlichem Spott, oder in gewaltsamem Ausbruch. Schiller spricht in der Anthologie (in dem Gedicht: „die schlimmen Monarchen") schwerlich ohne Anspielung von Gelübden zur Bezahlung des Bankerotts der Jugend und von „lächerlicher Tugend, die Hanswurst erfand"; in „Cabale und Liebe" darf vielleicht Franziska unter dem allerdings immer noch mit edlen Zügen ausgestatteten Bilde der Lady Milford gesucht werden, soweit überhaupt zu derartigen poetischen Schöpfungen, die eine generelle Bedeutung haben, eine bestimmte einzelne Persönlichkeit zunächst und zumeist der Phantasie des Dichters den Stoff zu liefern pflegt. Es war nicht unbedenklich, daß der Herzog mitunter Themata bearbeiten ließ, wie jenes schon erwähnte, wonach jeder Zögling über sich selbst und über seine Mitzöglinge zu urtheilen hatte, und zwar (wie Heinr. Wagner in seiner Geschichte der Karls-Schule, Würzburg 1856, I. S. 81 mittheilt), nach zehn vom Herzog vorgeschriebenen Fragen, die sich insbesondere auf Gottesfurcht, Gesinnung gegen den Herzog und gegen die Lehrer und Schüler der Anstalt, auf Zufriedenheit mit seiner Lage, auf Anlagen, Fleiß und andere Eigenschaften, auf die vorherrschende Neigung und auf die Reinlichkeit richteten. Auch die jesuitische Erziehung suchte durch solches Spioniren vollere Kenntniß der Zöglinge zu gewinnen; aber eine Schädigung des Charakters war dabei fast unausbleiblich. War ein Schüler in einer Lage, wie Schiller, dem Herzog anhänglich und dankbar für die Wohlthat kostenfreier Erziehung, dabei sich bewußt, daß auch seine Eltern von der Gnade desselben abhängig seien, so konnte sich bei minder edlen Naturen sehr leicht ein Diensteifer schlimmer Art entwickeln. Der junge Schiller jedoch verhehlt sich nicht das Bedenkliche des Themas und wagt dem Herzog, obwohl in vorsichtiger Form und mitten unter vielen Bezeugungen der Er-

gebenheit, zu sagen, daß er „einige Punkte seines Befehls verwerfe", insbesondere das Urtheil über die Christlichkeit der Einzelnen; denn darüber könne nur die göttliche Allwissenheit richten; er geht aber doch in seinen Charakteristiken regelmäßig auch auf diesen Punkt ein, wenn schon fast immer nur entweder mit Lob, oder mit Zurückhaltung. Von sich selbst entwirft er die ausführlichste Schilderung. Oft ist aus derselben mit Indignation die Stelle citirt worden: „Dieser Fürst, welcher meine Eltern in den Stand gesetzt hat, mir Gutes zu thun, dieser Fürst, durch welchen Gott seine Absicht mit mir erreichen wird, dieser Vater, welcher mich glücklich machen will, ist und muß mir viel schätzbarer als Eltern sein, welche unmittelbar von seiner Gnade abhangen." Die vorangehende Stelle: „Ich erblicke den Vater meiner Eltern vor mir, dem ich seine Gnade niemals vergelten kann," worauf die Erwähnung der Ermahnung folgt, welche der Vater an den Sohn (wohl beim Uebergang desselben in die Pflanzschule) gerichtet habe: „Sohn, bemühe dich, Ihm zu gefallen, bemühe dich, daß Er dich und deine Eltern nicht vergesse" 2c., beweist, daß der junge Schiller nicht die Pietät gegen seine Eltern zu verletzen, sondern im Sinne der Eltern zu handeln überzeugt war, wenn er das Gefühl der Ehrfurcht und Liebe, das er gegen diese hegte, dem Herzog gegenüber noch zu potenziren suchte; auch liegt nicht eine bewußte Unwahrheit in jenen Worten; der Knabe hegte damals wirklich gegen den Vater und den Herzog solche Gefühle, aus welchen er später, indem er, wie es scheint, eben diese Selbsterfahrung verallgemeinert, das natürliche Ansehen des Stammeshauptes bei den ältesten Völkern zu erklären sucht. In dem Aufsatz: „Etwas über die erste Menschengesellschaft", der zuerst im 11. Hefte der Thalia 1789 erschien, sagt er: „Das väterliche Ansehen hatte die Natur gegründet, weil sie das hilflose Kind von dem Vater abhängig machte, und es vom zarten Alter an gewöhnte, seinen Willen zu ehren. Diese Empfindung mußte der Sohn sein ganzes Leben hindurch beibehalten. Wurde er nun auch selbst Vater, so konnte sein Sohn denjenigen nicht ohne Ehrfurcht ansehen, dem er von seinem Vater so ehrerbietig begegnet sah, und stillschweigend mußte er dem Vater seines Vaters ein höheres Ansehen zugestehen." — Aber die Verhältnisse waren

doch ungesunde, die dahin führten, dem Fürsten in einer so outrirten Weise die Ehrfurcht zu bezeugen, wie es hier und in noch vollerem Maaße in den späteren Reden zur Feier des Geburtstages der Reichsgräfin Franziska von Hohenheim geschieht. Der Rückschlag in den „Räubern" und in manchen Gedichten der nächstfolgenden Jahre war um so greller. Es darf uns nicht Wunder nehmen, wenn Schiller eine Zeitlang zwischen weihrauchstreuendem Servilismus und erbittertem, abstract negirenden Oppositionsgeist schwankte, bevor er zur Reife in Wissenschaft, Kunst und Leben gelangt ist. Wie schwer wird es den Nationen, über die politischen Extreme des Despotismus und der Anarchie, der Revolution und der Reaction zu wahrhafter Freiheit hindurchzubringen, ja auch nur die elementare Heftigkeit der Schwankungen zu überwinden! In Schiller's individuellem Bildungsgange spiegeln sich in Folge der directen Beziehungen der Akademie zum Fürsten in besonders hohem Maaße die Zustände und Bestrebungen der Nation.

In der 1784 im November geschriebenen, dem Decemberheft des „Deutschen Museums" eingerückten Ankündigung der „Rheinischen Thalia" hat sich Schiller über den Einfluß der Militärakademie auf seinen Bildungsgang öffentlich ausgesprochen, und man hat lange diese Aussagen als maaßgebend angenommen, bis sich durch Vergleichung anderweitiger, zum Theil erst in den letzten Jahrzehnten veröffentlicher Zeugnisse ein beträchtlich günstigeres Urtheil über den Gesammtcharakter der Akademie ergeben hat. In Schiller's Aeußerungen ist manches Rhetorische, das nicht im buchstäblichen Sinne als historisches Zeugniß gelten kann. Schiller sagt dort: „Ich schreibe als Weltbürger, der keinem Fürsten dient. — Ein seltsamer Mißverstand der Natur hat mich an meinem Geburtsorte zum Dichter verurtheilt. Neigung für die Poesie beleidigte die Gesetze des Instituts, worin ich erzogen ward, und widersprach dem Plan seines Stifters. Acht Jahre lang rang mein Enthusiasmus mit der militärischen Regel. Aber Leidenschaft für die Dichtkunst ist feurig und stark, wie die erste Liebe. Was sie ersticken sollte, fachte sie an. Verhältnissen zu entfliehen, die mir zur Folter waren, schweifte mein Herz in eine Idealenwelt aus." Das Wesentliche dieser Aeußerung, der Con-

flict der geistigen Intention Schiller's mit den Anforderungen der Anstalt und die Erklärung seines poetischen Idealismus aus diesem Conflict, ist aus der lebendigen Selbsterfahrung geschöpft und von unumstößlicher Wahrheit. Aber der Ausdruck ist outrirt; Schiller hat dort der stylistischen Reinheit des Contrastes die historische Genauigkeit, der gefälligen Rundung des Ausdrucks die scharfe Bestimmtheit des Gedankens, und der Erregtheit seines Gefühls die objective Wahrheit nachgesetzt. Es ist nicht ohne Einschränkung wahr, daß die Poesie aus der vom Herzog gegründeten Schule nach dem Plane des Stifters ausgeschlossen war. Schiller hat in der Anstalt die besseren deutschen Dichter nicht bloß heimlich gelesen, sondern auch mit Zustimmung seiner Lehrer. Abel würzte seinen philosophischen Vortrag oft mit Citaten aus neueren Dichtern, und gab dem für Poesie empfänglichen Schüler auch gern die Werke selbst in die Hand. Im Jahr 1735, bei der Verlegung des Instituts nach Stuttgart, berief der Herzog den Professor Balthasar Haug für „Philosophie der Geschichte, Logik, schöne Wissenschaften und deutsche Stylistik" an die Akademie; dieser gab zugleich das „Schwäbische Magazin" heraus, worin er sogar Gedichte von Zöglingen, namentlich auch mehrere von Schiller selbst, aufnahm. Nicht leicht mag an einer andern Anstalt ein Lehrer Gedichte seines sechszehnjährigen Schülers zum Druck befördern. An Festtagen wurden zuweilen Schauspiele von den Zöglingen aufgeführt. Die angeblichen Briefe Schiller's an seinen Jugendfreund Moser (der darin Karl genannt wird, obwohl er doch Christoph Ferdinand hieß), vom 12. Juli 1773 und 20. Februar 1775, worin der Zögling über Zwang klagt und über Verdruß, den ihm die Lectüre Voltaire's bereitet habe, sind höchst wahrscheinlich unecht (wie schon Boas, Schiller's Jugendjahre I. S. 20 f. gezeigt hat) und sehen ganz wie ein Demler'sches Machwerk aus; wären sie aber auch echt, und sind in der That zuweilen Schriften von oppositioneller Tendenz gegen Staat oder Kirche dem Knaben confiscirt worden, so ist doch immer noch die Behandlung der deutschen Litteratur in jener Schule eine für die damalige Zeit sehr liberale. Nur sofern Schiller's Neigung zu seiner Poesie nach Art und Maaß den Intentionen des Institutes und seines Stifters widersprach, und

sein Fachstudium nicht zu seiner Neigung stimmte, fühlte er sich gedrückt, und sein „Enthusiasmus rang mit der Regel". Unter den „Verhältnissen, die ihm zur Folter waren", ist wohl kaum schon die strenge Disciplin an sich zu verstehen. Diese mag oft genug momentan drücken und auch zu heimlichem oder offenem Widerstreit reizen; aber im Ganzen fühlt sich doch der gesunde Knabe in ihr wohl. Sie ist die Bedingung des Bestandes der Anstalt, und das erkennt auch schon der Knabe, dessen Opposition nur dann lebhaft provocirt wird, wenn (was allerdings in jener Anstalt in manchem Betracht geschah) eine ihr Maaß überschreitende Autorität auch in diejenige Rechtssphäre eingreift, die er unbeschadet der allgemeinen Ordnung seiner freien Selbstbestimmung reserviren zu dürfen glaubt. Im Uebrigen aber unterwirft er sich meist mit Freude und Stolz einer Ordnung, die ihn zum Gliede des Schulstaates macht. Denn so süß ihm die Momente des gemüthlichen Familienlebens in den Erholungszeiten sind, so sehr ist es ihm doch auch Bedürfniß und Wohlthat, einer weiteren Gemeinschaft als mitwirkendes Glied anzugehören, die Schule ist der Staat des Knaben; Schiller's Sinn für historisch-politische Verhältnisse, der ihn vor Goethe auszeichnet, ist in nicht geringem Maaße durch seine Erziehung in der Karlsschule bedingt. Das erwachende Selbstgefühl begehrt nach strengeren Rechtsverhältnissen, als solche innerhalb der bloßen Familienpietät zur Entfaltung gelangen können, nach einer Ueberschreitung der Enge des Familienkreises und Anbahnung eines freien Verkehrs im öffentlichen Leben. Drückend waren für Schiller später, nach seinem Austritt aus der Anstalt, die militärischen Verhältnisse. Es entstellte ihn schon die Uniform; das Amt eines Regimentsmedicus aber band ihn inmitten seines hochgeistigen Strebens an ungeliebte Pflichten; er empfand es schwer, daß sein Talent, statt in einer anderen Sphäre „dem höchsten Interesse der Menschheit zu wuchern", zu minder wichtigen Diensten — ein Pegasus im Joche — mißbraucht ward, und schon in der Anstalt konnte seine tiefbegründete Neigung zur Theologie, zur ethischen Reflexion und zur Poesie sich nur selten und in Nebenstunden und auch dann nur unter beschränkenden Verhältnissen bethätigen. In diesen Umständen lag der Grund von Schiller's Mißstimmung

und von der „Ausschweifung seiner Phantasie in eine Idealenwelt“. Wenn er klagt, daß die Zöglinge in dem herzoglichen Institut ihrer Individualität beraubt und gleichsam zu einem einzigen von einem fremden Willen geleiteten Geschöpfe herabgesetzt worden seien, so ist dies eine nachweisbare Uebertreibung. Der individuellen Neigung wurde insoweit, als es mit der allgemeinen Ordnung der Anstalt sich vertrug, insbesondere in der Wahl der Studien, bereitwilligst ein freier Spielraum gewährt. Auch die gemüthlichen Anziehungen und Abstoßungen zwischen den verschiedenen Charakteren gelangten in dem Institut zu einer sehr bestimmten Entwicklung, mehr wohl, als es unter andern Verhältnissen hätte geschehen können. Schiller's eigene Beziehungen zu dem gemüthvollen Wilhelm von Hoven, zu dem lebhaften Petersen, zu dem energischen Scharffenstein legen davon ein lautes Zeugniß ab. Auch die verschiedenen Stände wurden hier weit mehr, als es nach den officiellen Sonderungen scheinen möchte, mit einander verschmolzen. Schiller sagt an einer andern Stelle in eben jener Ankündigung der „Thalia“, nachdem er das spätere Verbot der Veröffentlichung seiner Dichtungen erwähnt hat: „Mein Entschluß“ (nämlich zur Flucht) „ist bekannt; ich verschweige das Uebrige, weil ich es in keinem Falle für anständig halte, gegen denjenigen mich zu stellen, der bis dahin mein Vater war. Mein Beispiel wird kein Blatt aus dem Lorbeerkranze dieses Fürsten reißen, den die Ewigkeit nennen wird. Seine Bildungsschule hat das Glück mancher Hunderte gemacht, wenn sie auch gerade das meinige verfehlt haben sollte.“ Momentan mochte Schiller sich nicht glücklich fühlen; nichts destoweniger hat auch ihm diese Schule die unschätzbarsten Dienste geleistet. In dem Briefe an Körner vom 10. December 1793, bald nach dem Tode des Herzogs, spricht er einmal, aber in einer trüben Stimmung, von dem „Tode des alten Herodes“; doch werden wir hierbei wohl die specielle Beziehung auf den Versuch, Schiller's Poesie, gleichsam das Christuskind in ihm, zu tödten, im Auge behalten müssen, und nicht in ungerechtfertigter Verallgemeinerung den Ausdruck als ein abschließendes Gesammturtheil über den Charakter und die Regierungsweise dieses Fürsten auffassen dürfen. Ein Urtheil dieser letzteren Art fällte Schiller über ihn, als er

an seiner Gruft zu Wilhelm von Hoven sagte: „Da ruht er also, dieser rastlos thätige Mann. Er hatte große Fehler als Regent, größere als Mensch; aber die ersten wurden von seinen großen Eigenschaften weit überwogen, und das Andenken an die letzteren muß mit dem Todten begraben werden. Darum sage ich dir, wenn du, da er nun dort liegt, jetzt noch nachtheilig von ihm sprechen hörst, traue diesem Menschen nicht, er ist kein guter, wenigstens kein edler Mensch.“ In dem Briefe an Körner vom 17. März 1794 beklagt Schiller die Aufhebung der Akademie durch den Nachfolger Karl Eugen's, da das Institut unter den Einwohnern Stuttgart's ungemein viel artistisches und wissenschaftliches Interesse verbreitet habe. Es hat wenig mehr als zwanzig Jahre bestanden, und in dieser kurzen Zeit sind aus ihm mehrere in Wissenschaft und Kunst höchst bedeutende Männer, außer Schiller namentlich Cüvier, Dannecker und Zumsteeg hervorgegangen.

Als Schiller in die Pflanzschule eintrat, wurde er von seinem vor Kurzem an dieselbe versetzten früheren Ludwigsburger Lehrer, Professor Jahn, einer Prüfung unterworfen und erhielt das Zeugniß, er übersetze die in den Trivialschulen eingeführte „Collectionem autorum latinorum“, nicht weniger das griechische neue Testament, mit ziemlicher Fertigkeit; er habe einen guten Anfang in der lateinischen Poesie; doch seine Handschrift sei sehr mittelmäßig. In den alten Sprachen schritt der Knabe auch in der herzoglichen Pflanzschule eifrig fort, und erlangte am 14. December 1773 den ersten Preis in der griechischen Sprache bei der Erklärung äsopischer Fabeln. Die Lehrer in den allgemein bildenden Fächern waren: Professor Nast (geb. 1751) für alte Sprachen und Litteratur; Professor Uriot (geb. 1713), früher herzoglicher Schauspieldirector, für das Französische; Professor Schott (geb. 1751) für Geschichte und Geographie; Magister Moll (geb. 1747) für Mathematik; Professor Friedrich Abel (geb. 1751, Lehrer an der Karlsschule 1772—1791) für Philosophie, und seit 1775 Professor Balthasar Haug (geb. 1741) für Philosophie der Geschichte, Logik, schöne Wissenschaften und deutsche Stylistik. Das Heft über die Würtembergische Geschichte, welches Schiller nach Professor Schott's Vorträgen ausarbeitete, hat der Gräfin Franziska zur Lectüre gedient.

Am innigsten gestaltete sich Schiller's Verhältniß zu Abel, dem Lehrer der Philosophie, die unter allen Wissenschaften am meisten Schiller's Interesse fesselte und die nur der Poesie in seiner Liebe nachstand. Ihm hat er die ersten Ausgaben seines Fiesko gewidmet und ihn stets hochgeschätzt.

Abel war nach Ch. H. Pfaff's „Lebenserinnerungen" (woraus Heinr. Wagner, Gesch. der hohen Karls-Schule II., S. 186 die betreffende Stelle citirt) „ein höchst liebenswürdiger Mann, eine wahre Nathanael-Seele". Sein Lehrbuch der Psychologie (1786) bezeichnet Pfaff als „zu jener Zeit sehr geschätzt". Er trug nach Leibnitz-Wolff'scher Weise theils eine rationale, theils eine empirische Psychologie vor; in jener galt ihm als Hauptaufgabe die Beweisführung für die Einfachheit der Seele. In der Erkenntnißlehre ist er zum Eklekticismus geneigt. In der Vorrede zu seinem „Plan einer systematischen Metaphysik", Stuttgart 1787, sagt er, diese Schrift enthalte außer der Metaphysik der Sitten eine systematische Aufzählung des Ursprungs und Inhalts unsers Gedankensystems. — „Bei der ganzen Schrift habe ich auf die neuesten Entdeckungen Kant's Rücksicht genommen, ob ich gleich von einem andern Princip ausgegangen bin. — Die Beweise der einzelnen metaphysischen Lehrsätze setze ich aus den neuesten Schriftstellern, besonders aus Ulrich, voraus." — Joh. Aug. Heinr. Ulrich gehörte, ebenso wie E. Platner und Tetens, die Abel in jener Vorrede gleichfalls nennt, der Leibnitz'schen Schule an; doch wurden von diesen Männern auch andere Einflüsse, besonders seitens des durch Locke begründeten psychologischen Empirismus, nicht abgewiesen. Uns klingt es seltsam, wenn ein Mann, der sich auf Kant's „Entdeckungen" beruft, und zwar auf die damals „neuesten" in der Kritik der reinen Vernunft, worin die Leibnitz-Wolff'sche Metaphysik kritisch vernichtet wird, zugleich die Beweise der metaphysischen Lehrsätze aus den Werken von Leibnitzianern voraussetzt. Zwar in gewissem Sinne könnte das auch der strengste Kantianer thun und thut es Kant selbst; sie gelten diesem nämlich als die in ihrer Art vollendetsten Ausdrücke der relativ nothwendigen Selbsttäuschung der dogmatisirenden Vernunft; er setzt sie also in diesem Sinne voraus, um sie dann durch seine Kritik aufzuheben und damit der Täuschung ein für allemal ein

Ende zu machen. Aber so hat Abel die Sache nicht gemeint. Er hat solche Beweise im Auge, die auch auf seinem eigenen Standpunkte noch Gültigkeit behalten. Abel nimmt außer den empirischen Anschauungen und Begriffen andere, nicht empirische an; diese letzteren sollen aber nicht ursprünglich und nothwendig in der Seele liegen, sondern sich nur nach nothwendigen Regeln und auf nothwendige Weise in der Seele bilden, vermöge gewisser ursprünglicher und nothwendiger Kräfte und Gesetze, die der Seele eigenthümlich seien; Abel will nicht ausschließen, daß sie aus Veranlassung der sinnlichen Eindrücke und der durch diese erregten Geistesthätigkeiten entstanden und sogar aus dem Stoffe derselben „einigermaaßen" gebildet seien; aber der Verstand habe sie hieraus nach seinen eigenen Gesetzen geschaffen. Die sinnlichen Vorstellungen erhalten wir durch Hülfe der Hirn- und Nervenbewegungen. Bei der Frage nach der Anwendbarkeit der nicht empirischen Begriffe, insbesondere des Raumes, der Zeit und der Kategorien, auf das von unserm Bewußtsein unabhängig Existirende, auf die „Dinge an sich", steht Abel kaum halb auf Kant's Seite; er ist wesentlich Leibnitzianer. Er will zunächst nur die Aussage zulassen, daß jenes Etwas, von dem hierbei die Rede sei, unter bestimmten Umständen und in einer bestimmten Organisation und Seele die Idee von Zeit und Raum erwecke, meint dann aber doch, daß Veränderungen in unseren räumlich-zeitlichen Bildern der Dinge in der Regel durch entsprechende Veränderungen in dem „Wirklichen" bedingt seien. Er geht nicht zu der Kant'schen Lehre fort, daß die Dinge an sich schlechthin ohne Raum und Zeit existiren. Noch weiter entfernt er sich von Kant in der Lehre von dem Verhältniß der Kategorien zu der Realität. Zwar giebt er auch hier zu, daß wir nicht die völlige Uebereinstimmung der Sache mit unserer Vorstellungsform behaupten dürfen, also z. B. nicht gewiß sein können, daß das, was wir Kraft nennen, in den Dingen selbst, und zwar gerade so liege, wie wir es uns vorstellen; aber er hält doch dafür, daß eine Discrepanz nur insofern statthaben könne, als unser Denken dieser Begriffe durch die Einbildungskraft bedingt sei; was davon in den nothwendigen Denkgesetzen gegründet sei (das Denknothwendige, wie wir heute sagen würden) müsse man als „wahr", d. h. auch den Dingen

an sich selbst zukommend, gelten lassen. Abel hält fest an der natürlichen Ueberzeugung, die noch Leibnitz in eigenthümlicher Form kräftig vertreten hatte, daß der nothwendige Gedanke mit dem Sein und das Sein mit diesem Gedanken durch das Band einer unlösbaren Harmonie verknüpft sei. Es ist dieselbe Ueberzeugung, die Kant selbst ursprünglich gehegt hatte, und zu der die nachkant'sche Philosophie fast in allen ihren übrigens so divergirenden Richtungen zurückgekehrt ist, obschon nicht durchgängig mit wahrhafter Ueberwindung, sondern zum Theil nur mit gewaltsamer Beseitigung der Kant'schen Kritik.

Können wir nun zwar nicht entscheiden, in wie weit und in welchem Sinne Abel schon seine damaligen Zuhörer in jene Probleme eingeführt haben mag, so ist es uns doch für die Einsicht in Schiller's Bildungsgang wichtig, in Abel einen Mann zu erkennen, der sich der philosophischen Bewegung seiner Zeit offen erhielt, der ohne Gebundenheit an ein starres System selbst forschte, dem Besseren zustrebte, die Anregungen, die ihm die verschiedenen Richtungen boten, auf sich wirken ließ und in sich verarbeitete, jedoch auch den Gefahren des Eklekticismus, der Unbestimmtheit und dem Schwanken in seinen Ansichten, nicht völlig entging. Es ist begreiflich, wenn Schiller durch einen solchen Mann nicht zum systematischen Denker gebildet, noch weniger für ein bestimmtes System gewonnen, wohl aber mit Liebe zum philosophischen Denken und mit Achtung vor den Heroen des Gedankens erfüllt wurde, wenn er besonders die modernen Denker schätzen, auf den Fortschritt der philosophischen Wissenschaft vertrauen, und auch auf Grund der gewonnenen Anregungen selbstständig über die Probleme reflectiren lernte. Die Empfänglichkeit für den Kantianismus, dem Schiller sich später zuwendete, konnte leicht Raum gewinnen bei dem Schüler eines Mannes, der in der Bearbeitung Leibnitz'scher und Locke'scher Gedanken eine Richtung einhielt, die ihn später in einem nicht unbeträchtlichen Maaße in den Kant'schen Gedankenkreis eingehen ließ.

Gilt dies von der theoretischen Philosophie, wo Abel's Einfluß kaum über den formalen Gewinn einer lebendigen Anregung hinausgehen mochte, so wurde in der praktischen Philosophie auch der Inhalt des früheren Schiller'schen Denkens wesentlich durch

die Vorträge seines Lehrers bestimmt. Zwar haben wir auch in dieser Beziehung von Abel kein Document aus der Zeit, in welcher Schiller mit ihm verkehrte; aber spätere Schriften, namentlich Abel's „Erläuterungen wichtiger Gegenstände aus der philosophischen und christlichen Moral, besonders der Ascetik, durch Beobachtungen aus der Seelenlehre", Tübingen 1790, treten hier ergänzend ein. Die erste der in diesem Buche enthaltenen Abhandlungen betrifft den Kampf der Leidenschaft mit der Pflicht. Abel bemerkt zu derselben (S. V.): „Ein Theil dieser Abhandlung ist, jedoch unter einem andern Titel und zu einem andern Zweck, schon vor mehreren Jahren in einer periodischen Schrift abgedruckt worden." Diese frühere Veröffentlichung findet sich im Würtembergischen Repertorium, wo der Titel der Abhandlung lautet: „über die grausame Tugend." Mit dieser Abel'schen Abhandlung kommt ein von Döring (Schiller und Goethe, Reliquien, Charakterzüge und Anekdoten, Leipzig 1852) mitgetheilter und (unter berechtigtem Widerspruch anderer Forscher) als eine Rede Schiller's bezeichneter Aufsatz: „Der Kampf einer tugendhaften Seele mit der höheren Pflicht" im Wesentlichen überein. Was das ethische Princip betrifft, so huldigte Abel, wie alle seine philosophirenden Zeitgenossen bis auf Kant, der Lehre, daß in der Glückseligkeit das letzte Ziel alles Strebens liege und die Tugend der Weg zu diesem Ziele sei. Seine eklektische Neigung giebt sich auf eine sehr auffallende Weise dadurch kund, daß er, nachdem Kant mit seinem dem Eudämonismus diametral entgegengesetzten Princip hervorgetreten war, diesen dafür pries, daß er zuerst eine Metaphysik der Moral aufgestellt habe („Plan e. syst. Metaph." S. 184), in der Weise der Darstellung ihm folgte, die Kant'schen Formeln für das Moralprincip zum Theil fast wörtlich sich aneignete, und dennoch (was sachlich nicht ohne eine gewisse Berechtigung ist) in diese neue Form den alten Gehalt des Glückseligkeitsprincips faßte, zwar mit dem Bewußtsein seiner Abweichung von Kant in diesem fundamentalen Gedanken, aber ohne Polemik und also ohne den Versuch, Kant's Argumente gegen das alte Princip zu widerlegen, wie wir es von einem Philosophen erwarten müßten, der bei großer Achtung vor Kant dennoch an seiner eigenen Ansicht festzuhalten gedachte. Selbstverständlich war Abel bei einem solchen Verfahren unfähig,

in den Entwicklungsgang seiner Wissenschaft mitbestimmend einzugreifen; aber die Knaben und Jünglinge in der Karlsschule lebhaft anzuregen und mit Interesse für ethische Betrachtungen zu erfüllen, dazu scheint er vermöge seines dem Empirischen näher bleibenden Vortrags und seines warmen Interesses für die Sittlichkeit selbst ganz die geeignete Persönlichkeit gewesen zu sein. Auch muß zugestanden werden, daß seine eigenen Ansichten auf dem theoretischen und praktischen Gebiete der Philosophie, obschon er sie nur durch mannigfache Umformung und Combination der Ansichten anderer Denker gewonnen hatte, dennoch unter einander in einer relativ befriedigenden Harmonie stehen, und daß er es auch verstand, fremde Systeme als solche im Sinne ihrer Urheber klar und rein, ohne Einmischung eigener Anschauungen, mit historischer Treue darzustellen.

Neben Abel hat besonders Balthasar Haug als Professor der schönen Wissenschaften Einfluß auf Schiller geübt, aber wohl kaum noch Christoph Schwab, der seit 1778 Logik und Metaphysik, und zwar noch 1786 ganz nach Wolff, ohne Rücksicht auf Kant, vortrug.

Am wenigsten vermochte Schiller sich den juristischen Lehrstoff innerlich anzueignen, der ihm, als er noch in dem Knabenalter stand, das ganz anderer Geistesnahrung bedarf, in den Vorträgen der Professoren Heyd (geb. 1748) und Reuß (geb. 1751) über Naturrecht und Geschichte der in Deutschland geltenden Rechte nach Selchow's Lehrbuch, und über römisches Recht, geboten wurde. Die poetischen Gebilde, angeeignete und selbstgeschaffene, welche Schiller's Phantasie und Gemüth erfüllten, versperrten den juristischen Begriffen und Deductionen den Zugang zu seinem Geiste. In gleichem Falle mit ihm war sein Jugendfreund Wilhelm von Hoven. Wenn einer der Professoren die Mitschüler fragte, ob es den Beiden wohl an Kopf fehlen möge, oder ob es bloß Faulheit sei, daß sie nichts lernten, so traf so wenig die eine, wie die andere Vermuthung das Richtige. Einen andern Grund suchte auch jener Zögling, der 1774 in seinem Bericht, den er von sich und den Mitzöglingen dem Herzog einreichen mußte, über Schiller schrieb: „Seiner Kränklichkeit ist es zuzuschreiben, daß er sich in den Wissenschaften nicht so sehr, wie Andere, hat

hervorthun können. Gegen seine Vorgesetzten ist er ehrfurchtsvoll. Legt sich auf Rechtsgelehrsamkeit." Aber dieser wohlmeinend entschuldigende Genosse hat die Hauptsache übersehen, die Obmacht der Phantasie. Hier lag für Schiller der schwerste Kampf der Neigung mit der auferlegten Pflicht, und hier konnte und sollte es nicht geschehen, daß die letztere siegte, weil auf Seiten der ersteren, dem Knaben unbewußt, auch eine Pflicht stand, und nicht etwa eine niedere oder gar bloß scheinbare, sondern die höhere Pflicht des Genies. Diese geistige Macht behauptet ihr Recht mit unnachgiebiger Strenge, und führt das Individuum, je nachdem es ihr zu gehorchen vermag oder sich von widerstreitenden Mächten fesseln läßt, zu ewiger Verherrlichung oder zu traurigem Untergang, oft auch zu jener durch diesen hindurch, wenn der Geist willig bleibt, aber die Kraft zu gering ist, gegenüber der Gewalt der Verhältnisse und den unabweisbaren Anforderungen des äußeren Lebens.

Für Schiller, wie auch für seinen Jugendfreund W. v. Hoven war es ein Glück, daß 1775 bei Gelegenheit der Verlegung des Instituts von der Solitüde nach Stuttgart medicinische Lehrstühle errichtet wurden. Beide wandten sich dem medicinischen Studium zu, nicht als ob sie dieses um seiner selbst willen geliebt hätten, sondern (wie W. v. Hoven in seiner Selbstbiographie ausdrücklich bezeugt) weil ihnen die Arzneikunde der Poesie viel näher verwandt zu sein schien, als die Jurisprudenz. Der Herzog billigte den Entschluß. Er kannte die ungünstigen Urtheile der juristischen Professoren über Schiller; aber er wußte auch, daß es demselben an Geist und Energie nicht fehle. „Laßt mir diesen gewähren," sagte er, „aus dem wird etwas." Da nun dieses unzweifelhafte Talent sich in der Jurisprudenz nicht bewähren wollte, so wurde in einem andern Fache der Versuch gemacht. Hatte doch Schiller noch 1774 in seinem Bericht erklärt, er würde sich in der Theologie glücklicher, als in der juristischen Laufbahn fühlen. Für Theologie hatte das Institut keine Lehrstühle; entlassen wollte der Herzog diesen Zögling nicht, den er für vorzüglich begabt hielt und für den er damals eine besondere Zuneigung empfand. So wurde Schiller Mediciner. Aber das Bedeutendste, was er aus der Medicin oder vielmehr aus dem allseitigen Naturstudium entnommen hat, ist das, was jenseits der positiven Naturwissenschaft

liegt, das philosophische Element. Seine Vertrautheit mit wissenschaftlicher Naturbetrachtung hat, wie lückenhaft auch sein positives Wissen auf diesem Gebiete geblieben sein mag, seine philosophische Weltanschauung wesentlich mit bestimmt.

Von den Lehrern, bei denen Schiller seinen medicinischen Cursus absolvirte, sind insbesondere zu nennen: der Chirurg Major Christian Klein, der Anatomie und Chirurgie vortrug, und der Professor Consbruch, der über Physiologie, Pathologie und Therapie Vorlesungen hielt, übrigens nach den Collegienheften seines Lehrers, des Professors Brendel in Göttingen, docirt haben soll. Die Anatomie trieb Schiller als die nothwendige Basis der gesammten Medicin mit Fleiß, und die Physiologie um der philosophischen Beziehungen willen, die er in ihr fand, mit Liebe und Eifer. Er hat sich längere Zeit mit dem Gedanken getragen, sich für eine Professur der Physiologie auszubilden.

Schiller's Lectüre während seines Aufenthaltes auf der Militärakademie diente vorzugsweise seinem tiefen Bedürfniß nach poetischer Anregung; doch las er auch historische, philosophische und physiologische Schriften, welche auf seine Geistesrichtung einen bleibenden Einfluß gewonnen haben.

Schon in sehr früher Zeit begeisterte ihn Klopstock. Es ist bekannt, wie sich Schiller in dem Aufsatz über naive und sentimentalische Dichtung in Bezug auf diesen Dichter äußert. Er nennt ihn den Abgott der Jugend, obgleich bei weitem nicht ihre glücklichste Wahl. Der exaltirten Stimmung des Gemüthes, der Stimmung der Jugend, die über das Leben hinausstrebe, komme er mit seinen überirdischen Idealen entgegen; der Mann, der aus dem Reiche der Ideen in die Grenzen der Erfahrung zurückkehre, könne ihm nicht mehr diese enthusiastische Liebe zollen; aber seine Genialität, sein veredeltes Gefühl, sein hohes Verdienst verdiene bleibende Anerkennung. Eine gewisse Nachbildung von Klopstock's poetischer Bearbeitung alttestamentlicher Stoffe mag das biblische Epos: „Moses" gewesen sein, welches Schiller (nach Petersen, im Morgenblatt 1807, Nr. 181) bereits im Jahr 1773 gedichtet haben soll, und vielleicht auch das dramatische Gedicht „Absalon", welches seine Wittwe („Charl. v. Schiller und ihre Freunde", Stuttgart 1860, I., S. 85) erwähnt. War übrigens Schiller

nach seinem eigenen Ausdruck eine Zeitlang ein „Sclave" Klopstock's so erfolgte doch sehr früh wenigstens eine theilweise Emancipation. An Klopstock'schen Gedichten übte Schiller eine strenge Kritik. Zur unbedingten, selbständigkeitslosen Hingabe an fremde Autorität war Schiller's Geist überhaupt nicht geschaffen. Die Freiheit, die er preist, hat er selbst zu jeder Zeit bewährt. Das Gedicht: „Der Abend", welches Balthasar Haug 1776 in das „Schwäbische Magazin" aufnahm, und das 1777 in derselben Zeitschrift gedruckte hocherregte Lied: „Der Eroberer", sind Nachbildungen Klopstock'scher Dichtungsweise; doch geben sich daneben auch manche andere Einflüsse kund. Zu dem zweiten dieser Gedichte bemerkt Haug ausdrücklich: „von einem Jüngling, der allem Ansehen nach Klopstocken liest, fühlt, und beinahe versteht" 2c. Das Gleiche mag auch von der „Hymne an den Unendlichen" gelten, welche, obschon erst in der Anthologie 1782 veröffentlicht, doch mit Recht von Boas (Sch. Jugendjahre I., S. 127) in jene frühere Zeit gesetzt zu werden scheint. Der früher weit verbreitete Irrthum, von dem selbst Boas sich nicht frei gemacht hat, als ob die „Morgengedanken am Sonntag", die im zweiten Stück des Jahrgangs 1777 erschienen sind, Schiller zum Verfasser hätten, ist bereits von Aug. Diezmann (im Goethe „Schiller-Museum", Leipzig 1858, S. 137) wie auch von Palleske (Schiller's Leben, I., S. 65) und Anderen zurückgewiesen und das Gedicht mit Recht aus der historisch-kritischen Ausgabe von Schiller's sämmtlichen Schriften ausgeschlossen worden. Schubart, nicht Schiller, hat diese „Morgengedanken" gedichtet.*)

*) Haug's Nachschrift paßt in keinem einzigen Satze auf Schiller, in jedem auf Schubart. „Man wird es diesem Gebet wohl ansehen, daß der Verfasser ein Dichter ist." Den siebzehnjährigen Jüngling mit dieser Unbedingtheit öffentlich einen „Dichter" zu nennen, konnte dem Lehrer desselben nicht in den Sinn kommen. Aber Schubart, Haug's Freund, war anerkanntermaaßen ein Dichter von Bedeutung. „Man wird aber auch sehen, wie schön, wie warm, wie rührend ein Dichter beten kann, wenn es ihm Ernst ist." Also ein Mann, dessen Dichtertalent anerkannt war, dessen Religiosität aber bezweifelt werden mochte. „Verschiedene Schicksale, auch in Sachen der Religion und Wahrheit, haben ihn so geläutert, daß er nicht nur von je zu je seinen Zustand fühlte, sondern auch die Nothwendigkeit zu einem Entschluß für die Wahrheit. In einer solchen Stunde hat er

Neben Klopstock nennt Schiller als Dichter, die in jener frühen Lebensperiode auf ihn gewirkt haben, vornehmlich „die sentimentalischen Dichter der Franzosen und auch der Deutschen von den Jahren 1750 bis etwa 1780." Ueber die einzelnen Autoren, die er las, besitzen wir einige werthvolle Zeugnisse; die vollste und sicherste Kenntniß von dem Kreise seiner Lectüre in dieser und der nächstfolgenden Zeit gewinnen wir aber aus den reichlichen Citaten und Anspielungen in den frühesten Schriften, insbesondere in den beiden Festreden (bei Hoffmeister, Nachlese, IV., S. 32—40 und S. 69—78), in den beiden Dissertationen (ebendaselbst S. 43—67 und S. 81—84 nebst W. W. X., S. 3 ff.), dann in verschiedenen Aeußerungen über die „Räuber", auch in den „Räubern" selbst, und in den nächstfolgenden Dramen, dann

dieses Gebet geschrieben, eine Frucht seiner besseren Empfindungen und Ueberzeugungen." Dies alles paßt auf Schubart, dessen (wirkliche oder vermeintliche) Heterodoxie und Ausschweifungen nur zu sehr im Munde der Leute sein mochten, und den Haug bei der Aufnahme der „Morgengedanken" als einen Mann bezeichnen zu dürfen glaubte, der von früheren Schwankungen und Verirrungen in Folge läuternder Schicksale zurückgekommen sei. Wie konnte man dabei an den noch kaum erwachsenen Schüler der Militärakademie denken? Mochte dieser sich auch mit mancherlei Zweifeln getragen haben (wofür übrigens, was diese frühe Zeit betrifft, der Beweis fehlt), so wäre es doch eine Unschicklichkeit gewesen, die wir Haug nicht zutrauen mögen, davon dem Publicum in solcher Weise zu erzählen. — „Es ist aber nur der Anfang von mehreren, die folgen sollten; er ist aber an der Fortsetzung durch ein besonderes Schicksal gehindert worden." Schubart hatte eben damals das „besondere Schicksal" der Einkerkerung betroffen, und Haug hatte den Muth, durch jene Worte für den unglücklichen, unter der fürstlichen Ungnade leidenden Dichter um die Sympathie der Leser zu werben. Zum Ueberfluß findet sich noch in einem Briefe der Frau Schubart an Miller in Ulm vom 6. März 1777 (bei Strauß, Leben Schubart's, 1849, I., S. 381: vergl. Palleske, Sch. L. I., S. 65) die Aussage: „der Morgengedanke von meinem Mann ist in das Magazin gedruckt worden." Die Zeit stimmt genau. Uebrigens wäre die Weise, wie die Bekehrung der „Spötter" erfleht wird, im Munde eines unreifen Jünglings doch nur eine hochmüthige Selbstüberhebung im Gewande der Demuth und Frömmigkeit. Der Jüngling mußte sich bewußt sein, die geistigen Strömungen noch nicht zu kennen und nicht zu verstehen, aus welchen die spottende Abweisung der Dogmen herfloß. Der Eindruck, den das Gedicht auf uns macht, ist ein anderer und besserer, wenn wir es einem bejahrteren Manne zuschreiben dürfen, der selbst von jenen Strömungen ergriffen gewesen war.

ferner in den Abhandlungen: „Ueber das gegenwärtige deutsche Theater“ 1782; „Ueber die Schaubühne“ 1784 ꝛc. Von deutschen Dichtern sind hier namentlich zu erwähnen: Gerstenberg, als der Verfasser des Ugolino; Haller, den Schiller nicht nur als den großen Physiologen, sondern auch als Dichter hochhielt; J. M. Miller als der Verfasser des Siegwart; Uz; Kleist und andere. Von mächtigstem Einfluß waren die Dichter des Sturmes und Dranges der damaligen Neuzeit, vor allen Goethe, der geniale Meister, zu dem auch der junge Schiller besonders um des „Götz von Berlichingen“ willen verehrend aufschaute, und den er preist („über das gegenwärtige deutsche Theater“, 1782), daß er zuerst „die Schleichhändler des Geschmackes über den Rhein zurückgejagt“ habe; ferner Klinger, dessen bedeutsamen Einfluß in den Jahren 1778 ff. Schiller noch 1803 in einem Briefe an seinen Schwager W. v. Wolzogen bezeugt; Leisewitz, der Verfasser des Julius von Tarent ꝛc. Der klare Verstand, die durchdachte Planmäßigkeit, die Bestimmtheit und Schärfe des Gedanken in Lessing'schen Dichtungen konnten auf Schiller nur heilsam wirken, obschon diese Vorzüge ihm mehr Anerkennung abgewannen, als ihn mit sympathisirender Liebe und warmer Begeisterung erfüllten. Im Brief an Reinwald, vom 14. April 1783 (bei C. v. Wolzogen „Schiller's Leben“ I., S. 105) sagt er, Julius von Tarent habe ihn mehr gerührt, als Lessing's Emilie, wenn gleich Lessing unendlich besser, als Leisewitz beobachte. „Lessing war der Aufseher seiner Helden, aber Leisewitz war ihr Freund.“ „Carlos hat,“ fährt er fort, „wenn ich mich des Maaßes bedienen darf, von Shakespeare's Hamlet die Seele, Blut und Nerven von Leisewitz' Julius — und den Puls von mir.“ Bekannt ist Schiller's Aeußerung (naive u. sent. D.) über den Eindruck, den Shakespeare anfangs auf ihn übte. In die reine Objectivität dieses Dichters habe er sich nicht zu finden gewußt; nicht fähig, die Natur aus erster Hand zu verstehen, habe er ihr durch den Verstand reflectirtes und durch die Regel zurechtgelegtes Bild im Subjecte des Dichters gesucht, wie die „sentimentalischen“ Dichter es ihm boten. So sympathisirte er damals mehr mit dem Macpherson'schen Ossian, als mit der Shakespeare'schen Dichtung. Und doch hat er unverkennbar, auch von der letzteren einen

mächtigen Einfluß erfahren. Zu ihrer regelspottenden Freiheit und wilden Kühnheit in Idee und Ausführung wäre die deutsche Dichtung der Periode des Sturmes und Dranges und wäre auch Schiller's Poesie nicht fortgegangen, hätte nicht Shakespeare's Vorbild die französischen Muster verdrängt.

Lateinische Dichter, insbesondere Virgil und Ovid, kannte Schiller früh. Den Homer las er 1788, die Odyssee nach der Uebersetzung von Johann Heinrich Voß, die Ilias in einer prosaischen Uebersetzung (Brief an Körner vom 20. August 1788); darnach den Euripides (Brief an K. vom 12. December 1788). Schiller fühlte, wie sehr er der Schulung durch antike Simplicität bedurfte, um sich darnach wiederum der modernen Dichtung mit „gereinigtem Geschmack" zuzuwenden.

Dieselben sittlichen Ideale, die Schiller aus den erstgenannten Dichtungen in sich aufnahm und in seinen eigenen Jugendwerken darstellte, nährt er auch durch seine historische und philosophische Lectüre. Seine wissenschaftliche Ausbildung geht mit der poetischen Hand in Hand. Schiller liebte Plutarch's Biographien. „Mir ekelt vor diesem dintenklecksenden Säculum, wenn ich in meinem Plutarch lese von großen Menschen", — diese Worte Karl Moor's sind aus seiner eigenen Seele gesprochen. Es war weniger ein historisch-objectives, als vielmehr ein philosophisch-ideelles Interesse, das ihn zu jenen Plutarchischen Gestalten hinzog. Natur, Vernunft, Wahrheit, Offenheit, Kraft, alle diese im achtzehnten Jahrhundert die Gemüther erfüllenden Ideale, die auch ihn begeisterten, glaubte er im Alterthum verwirklicht zu finden, und darum hatte dieses seine Liebe. In der nächstfolgenden Zeit las er historische Schriften, um Stoffe zu freier Bearbeitung in seinen Dramen zu gewinnen. Erst später wandte er sich Geschichtsstudien, mehr um der Geschichtskenntniß selbst willen zu; aber es interessirten ihn stets vorwiegend die großen Principienkämpfe der Neuzeit in Kirche und Staat.

Rousseau war es, der ihn für Plutarch gewonnen hatte. An Rousseau aber fesselte ihn der Zug des eigenen Herzens zu jenen Idealen der Neuzeit, gleich wie in nothwendiger Wechselwirkung Rousseau wiederum diesen Idealen in Schiller's Geiste die bestimmtere Gestalt und den festen Halt verlieh. Naturgemäß

sympathisirte mit Rousseau die Jugend zumeist, insbesondere unter Erziehungsverhältnissen, wie sie in der Herzoglichen Militärakademie bestanden. Die natürliche Spannung zwischen der Jugend, die oft in ungestümem Drange hart an die gesetzten Schranken anstößt, und ihren Aufsehern, welche eben diese Schranken zu wahren berufen sind, der persönliche Conflict, der leicht aus dem Gegensatz der Ziele hervorbricht, Antipathie gegen solche Altersgenossen (wofern deren sich finden), die in schwächlicher Dienstfertigkeit oder gar in tückischer Rachsucht zu Angebern und, wie es leicht der Jugend erscheinen mag, zu Verräthern werden: alle diese immer wiederkehrenden Verhältnisse werden stets oppositionelle Stimmungen hervorrufen, die für Rousseau'sche Ideale empfänglich machen, zumal aber dann, wenn die Zeitrichtung, wie im 18. Jahrhundert, solche Tendenzen begünstigt.

Für die positive Durchbildung des ethischen Ideals kommt insbesondere Adam Ferguson in Betracht, dessen „Grundsätze der Moralphilosophie" Schiller in Garve's Uebersetzung (Leipzig, 1772) kannte. Daß er diese Ferguson'sche Schrift auf der Akademie gelesen habe, und auch gerade in jener Uebertragung, läßt sich durch sichere Anzeichen beweisen, insbesondere durch ein längeres Citat in der Abhandluug von 1780: „Zusammenhang der thierischen und geistigen Natur des Menschen", aber auch schon für eine frühere Zeit durch die Stelle in der Dissertation von 1779: „Philosophie der Physiologie", welche lautet: „Eine Seele, sagt ein Weiser dieses Jahrhunderts, welche bis zu dem Grade erleuchtet ist, daß sie den Plan der göttlichen Vorsehung im Ganzen vor Augen hat, ist die glücklichste Seele." Es ist dies ein Ausspruch Ferguson's in der angeführten Schrift (Th. IV., C. 3, Abschn. 3); aber die Form, in welcher Schiller denselben citirt, stimmt weit weniger mit Ferguson's eigenen Worten, als vielmehr mit Garve's abkürzender Wiederholung in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung (S. 409) überein. Ferguson sagt nach Garve's Uebersetzung: „Um dieser Ursachen willen (weil nämlich die Mängel des Einzelnen in dem Ganzen sich aufheben) ist der Zustand einer Seele, die bis zu dem Grade erleuchtet ist, daß sie begreift, was der Gegenstand und was die Absichten der göttlichen Vorsehung im Ganzen sind, unter allen übrigen

der ergötzendste, und kommt einer völligen Befreiung von Schmerz am nächsten. Garve (a. a. O.) setzt für die mittlere Partie dieses Satzes die Worte ein: „daß sie den Plan der göttlichen Vorsehung im Ganzen vor Augen hat". Die wörtliche Uebereinstimmung des Ausdruckes bei Schiller mit dieser Garve'schen Kürzung wird nicht für Zufall zu halten sein. Eben diese Stelle ist auch für Schiller's „Theosophie des Julius" nicht ohne Bedeutung. Ehe wir jedoch näher auf Ferguson's ethische Lehren eingehen, ist Shaftesbury's Standpunkt zu erörtern, der den Ferguson'schen wesentlich bedingt.

Shaftesbury wird mitunter neben Ferguson als ein Denker genannt, der auf Schiller einen bedeutenden Einfluß geübt habe. Insbesondere soll die Verwandtschaft der Schiller'schen Theosophie mit der Herder'schen, die sich in der ersten Unterredung zwischen diesen beiden Männern herausstellte (s. Schiller's Briefwechsel mit Körner, I., S. 126) in der gemeinsamen Anregung durch Shaftesbury begründet sein. Nun ist zwar gewiß, daß sich bei Shaftesbury die Grundgedanken finden, die sich Schiller durch Vermittlung von Ferguson angeeignet und worauf er selbst weiter gebaut hat; aber es ist nicht eben so gewiß, und nicht einmal wahrscheinlich, daß Schiller bereits in der Akademie oder bald nachher Shaftesbury's eigene Schriften gelesen habe. In deutscher Uebersetzung sind dieselben zu Leipzig 1768 und 1776—1779 erschienen; der „Versuch über Verdienst und Tugend", nach Diderot's Bearbeitung in's Deutsche übertragen, zu Leipzig in der Dyk'schen Buchhandlung 1780. Hierdurch war Schiller, dem das Englische nicht geläufig war (vgl. Körner's Brief vom 31. März 1789), die Möglichkeit der Lectüre gegeben. Da er aber im Brief an Caroline von Beulwitz vom 27. November 1788 sagt: „Den Shaftesbury freue ich mich einmal zu genießen, vielleicht ist das ein Geschäft für den Sommer," so hatte er ihn bis dahin jedenfalls noch nicht mit Muße und „Genuß" und wahrscheinlich überhaupt noch nicht gelesen.

Das Verhältniß Shaftesbury's zu Ferguson ist das eines vorwiegend originalen Denkers zum minder selbständigen Systematiker. Shaftesbury (1671—1713) lebte in einer Zeit, die, der langen Kämpfe zwischen den extremen Parteien müde, sich

nach einer maaßvollen Mitte und ruhigen Sicherheit sehnte. Republik und Absolutismus mußten dem Constitutionalismus weichen, und an die Stelle der fanatischen Kämpfe zwischen den religiösen Richtungen trat die Duldung. Aber der hartnäckige Kampf hatte die Aufmerksamkeit der Denker auf die streitigen Principien mächtig hingezogen, und es konnte nicht an Männern fehlen, die durch die eine Parteirichtung sich ebenso unbefriedigt, wie durch die andere, fühlten. Auf wissenschaftlichem Gebiete war der Anspruch an zwingende Strenge in der Beweisführung seit dem erneuten Studium und dem großartigen Aufschwung der Mathematik und Naturwissenschaft unendlich gestiegen, und wie konnte vor diesen Anforderungen bestehen, was ein scholastischer Dogmatismus zu bieten hatte, der zwar auf die Deduction seiner Sätze dialektischen Scharfsinn in Fülle und Ueberfülle verwandte, aber auf unsichern Fundamenten ruhte? Es mußte von ernsten Männern, denen die ethischen Lebensmächte heilig waren, der Versuch unternommen werden, diese Güter sicher zu stellen, wie auch die Dogmen schwanken mochten, und so ward die anthropologische Ethik geschaffen. Daß die Tugend an sich für den Menschen ein werthvolles Gut sei, und nicht bloß um der religiösen Verheißungen willen erstrebenswerth; daß sie gleichsam in eigenem Sonnenglanze und nicht bloß in erborgtem Planetenlichte strahle; daß auch der Atheist nicht von ihr ausgeschlossen sei, obschon der Gottesglaube neue und edle Motive, sie zu üben, hinzufüge: das sind Shaftesbury's (zum Theil auf platonischen Fundamenten ruhende) ethische Gedanken, die er inmitten traditioneller Orthodoxie auf der einen und atheistischer Meinungen auf der andern Seite mit der frischen Energie des Selbstdenkers nnd Kämpfers vertritt. Von philosophischen Schriftstellern hatten namentlich Locke, Hobbes und dessen Bekämpfer Richard Cumberland Shaftesbury angeregt. Seine Lebensstellung legte es ihm nahe, die liberalen Ideen aus der Politik auf die Religion und Moral zu übertragen. Er fragte („the Moralists," part 2, sect. 3): „For how shall one deny, that to serve God by compulsion, or for interest merely, is servile and mercenary?" Der einzige echte Dienst ist der, welcher mit Freiheit und Liebe geübt wird. Die echte Religion ist ein Fortschritt der Seele zur Vollkommenheit (progress of the soul

towards perfection). Wir sollen uns durch sie stufenweise erheben lassen „from this servile state to the generous service of affection and love.“ Unser höchstes Motiv soll sein: „the excellence of the object.“ So findet Shaftesbury in der Tugend einen ihr an und für sich innewohenden höchsten Werth, den der gebildete Sinn erkenne und hochhalte gleich der Schönheit eines vollendeten Kunstwerks und gleich der Wahrheit wissenschaftlicher Einsicht. Er faßt diese Ansicht dahin zusammen („an Essay on the Freedom of Wit and Humour,“ part 4, sect. 3): „and thus, after all, the most natural beauty in the world is honesty and moral truth. For all beauty is truth.“ Nun mußte aber das Bedürfniß systematischer Durchbildung dieses Standpunktes in dem Maaße, wie derselbe als ein eigenthümlicher zum Bewußtsein gelangt war, mehr und mehr gefühlt werden. Schon Shaftesbury selbst hat an der Lösung dieser Aufgabe gearbeitet, besonders in dem „Inquiry concerning virtue and merit“, den Diderot frei übertragen hat. Shaftesbury will dort untersuchen, was Tugend an sich sei und in welcher Weise sie durch die Religion Einfluß erfahre. An die Spitze stellt er (part 1, sect. 2) den Satz: „Es giebt kein reales (absolutes) Uebel in dem Universum, dem wohlgeordneten Ganzen; es giebt kein Uebel in Bezug auf dieses Ganze.“ Das ist derselbe Grundgedanke, auf welchem, im Anschluß an Shaftesbury, Leibnitz seinen „Optimismus“ aufgebaut hat. „Dient das Uebel eines besonderen Systems zum Besten eines andern, so ist es kein absolutes Uebel.“ „Bei einem vernünftigen Geschöpfe ist nur dasjenige böse oder gut, was aus innerem Triebe geschieht. Der Mensch ist gut oder böse, je nachdem der Vortheil oder Nachtheil des Systems, wozu er gehört, der unmittelbare Gegenstand der Leidenschaft ist, die ihn reizt.“ Dies ist die moralische Güte. Sie gefällt unmittelbar dem Herzen, gleich wie sinnlich wahrnehmbare harmonische Verhältnisse den Sinnen gefallen. Schönheit ist Harmonie; sittliche Schönheit ist Harmonie der Neigungen. Die Tugend ist das richtige Verhältniß zwischen den selbstischen und den geselligen Neigungen. Die Aussprüche des Herzens sind eben so nothwendig durch seine Natur und durch die der Objecte seines Urtheils bestimmt, wie die Vorstellungen des Verstandes, durch dessen Natur und durch die der Objecte

desselben bedingt sind. Der Unterschied zwischen moralischer Schönheit und Häßlichkeit kann von Niemandem ganz verkannt werden; aber es giebt Stufen in der Feinheit des Urtheils. Bei voller Bildung und Unparteilichkeit gleicht das Herz „einem billigen Kenner, der in einer Gemäldegallerie jeden kühnen Meisterzug mit Bewunderung ansieht, jeder sanften Empfindung zulächelt, sich jeder ausgedrückten Leidenschaft ganz überläßt, und mit einem Blick voll Verachtung vor allem, was die schöne Natur beleidigt, vorübergeht." Die Richtigkeit des moralischen Urtheils bedingt auch die eigene Tugendhaftigkeit. Jeder Irrthum über den Werth der Dinge hat Einfluß auf die natürlichen Neigungen und macht daher lasterhaft. Was ich ehre oder verwerfe, liebe oder hasse, dem bilde ich mich nach; — ein Satz, den auch Ferguson aufstellt, und der auf Schiller's Theosophie Einfluß gewonnen zu haben scheint.

Unverkennbar liegt ein zweifaches Element in Shaftesbury's ethischer Theorie, ein ästhetisches und ein teleologisches. Im Gegensatz zu der herrschenden Lohnsucht stellt er die Tugend dar wie ein Juwel, das in eigenem Glanze strahle und um seiner selbst willen gefalle, so daß auf die ästhetische Würdigung das Gewicht fällt. Handelt es sich aber um die systematische Einreihung seiner Tugendlehre in das Ganze seiner Weltansicht, so tritt die teleologische Beziehung der Tugend zum Wohle des Individuums und der Gemeinschaft hervor, und es erscheint als moralisch gefordert und gut, was dieses Wohl befördert. Nun soll zwar zu diesem Ziele eben jene Harmonie der selbstischen und geselligen Neigungen führen, welche auch ästhetisch gefällt; aber wo liegt die Bürgschaft für die nothwendige Coincidenz beider Urtheilsweisen? Nicht ganz mit Unrecht, obwohl mit entstellender Uebertreibung, hat Mandeville in seiner Bienenfabel einen Gegensatz statuirt: dem äußeren Wohle des Einzelnen und selbst einzelner Gesellschaftskreise können zu Zeiten Laster mehr, als Tugenden dienen, und die Tugend, die dem strengen ästhetisch-moralischen Urtheil gefällt, fordert oft eine Verleugnung des äußeren Wohles. In der That, in dem Streben, über die dualistische und ascetische Ethik hinauszugehen, hatte Shaftesbury die Gefahr nicht ganz vermieden, der überhaupt die moderne Polemik gegen

mittelalterliche Formen unterliegt, die Bedeutung des Gegensatzes und Kampfes zwischen Sinnlichem und Geistigem zu unterschätzen. Ohne Zweifel giebt es eine Möglichkeit, beiden Anforderungen gleich sehr gerecht zu werden; aber dies bleibt ein Ideal, und die Versuche der Annäherung an dasselbe werden nach der einen oder anderen Seite hin schwanken. Es stellt sich in solchen Fällen dem idealisirenden Optimismus fast stets ein negirender Pessimismus, der die Disharmonie aufzeigt, polemisch entgegen (wie Voltaire's Candide der Leibnitz'schen Theodicee und neuerdings wiederum Schopenhauer's pessimistische Weltanschauung der Hegel'schen Lehre von der Identität der Wirklichkeit und Vernünftigkeit), — ein Standpunkt, der allerdings seine relative Berechtigung hat, obschon in einem andern und beschränkteren Sinne, als die Urheber desselben anzunehmen pflegen. Wir finden bei Schiller einen analogen Optimismus wieder, der sich aber bei diesem Dichter am wenigsten einseitig fixiren konnte und später der Kant'schen Ansicht wich.

Bei Ferguson finden sich Shaftesbury's Grundgedanken fast durchaus wieder, nur daß bei ihm jene beiden Elemente, das ästhetische und das teleologische, mehr äußerlich neben einander treten. Ferguson stellt drei „Gesetze des Willens" auf: das Gesetz der Selbsterhaltung: der Mensch begehrt, was er sich als nützlich vorstellt; das der Geselligkeit: er begehrt die Wohlfahrt seiner Nebengeschöpfe; das der Selbstschätzung: er begehrt Vollkommenheit. Ferguson meint, die Gesetze der Selbsterhaltung und der Geselligkeit fallen, wenn sie recht verstanden werden, in allen ihren Wirkungen und Anwendungen zusammen. In der „Selbstschätzung" kehrt unverkennbar Shaftesbury's ästhetisch-moralisches Urtheil, auf das eigene Verhalten bezogen, in neuer Wendung wieder. Ferguson classificirt „die Gegenstände, welche Menschen, die durch die physischen Gesetze der Selbsterhaltung, der Geselligkeit und der Selbstschätzung regiert werden, suchen oder vermeiden", also die Objecte der Begierde und des Abscheus, nach ihrer verhältnißmäßigen Wichtigkeit. Sein Hauptgedanke ist, daß die Tugend als moralische Vollkommenheit das höchste und allein unter allen Umständen wünschenswerthe Gut, die Glückseligkeit aber mit ihr eins sei. Wie Shaftesbury die Hoch-

achtung vor dem Trefflichen als Motiv des eigenen Strebens erkennt, so sagt auch Ferguson: „Die Wahrnehmung dessen, was vollkommen ist, zeigt uns den Weg und treibt uns an, weniger unvollkommen zu werden.“ Ferguson's Schrift ist ein Lehrbuch, welches einen in der Hauptsache schon von früheren Denkern gewonnenen und überlieferten Stoff in kurzer, eindringlicher und ansprechender Form mittheilt. Zu einem streng wissenschaftlichen Philosophen konnte Schiller durch Ferguson nicht gebildet werden; aber reiche Förderung des inneren Lebens, moralische Auferbauung, und lebendige Anregung zu rhetorischen, poetischen und zum Theil auch wissenschaftlichen Versuchen auf dem ethischen Gebiete mochte der Jüngling in reichem Maaße aus jenem Buche schöpfen.

Gellert, Haller, Addison nennt Schiller in der Festrede von 1780: „Die Tugend, in ihren Folgen betrachtet“, um ihrer ethischen Richtung willen mit Verehrung; ebenso Montesquieu; dagegen Lamettrie und Voltaire mit Abscheu. Wir dürfen freilich bei diesen Urtheilen ihren Ort in der Prunkrede nicht vergessen, in welcher Schiller, vorsichtig genug, von Rousseau schwieg; aber mag auch der jugendliche Redner die Farben etwas zu stark aufgetragen haben, so konnte er doch nicht sagen, was seiner Ueberzeugung geradezu zuwiderlief. Auch in den „Räubern“ ist ja Franz der Repräsentant der materialistischen Richtung, wie Schiller diese auffaßt, von der übrigens die Voltaire'sche noch sehr zu unterscheiden ist.

Daß Schiller auf der Akademie, oder auch in den nächstfolgenden Jahren, Spinoza gelesen habe, ist höchst unwahrscheinlich. Boas sagt zwar (Schiller's Jugendjahre, II., S. 182 f.): „Das frühe Studium Spinoza's hatte den Jüngling tief durchdrungen, hatte sein ganzes Wesen erfüllt, und es spiegelt sich fast in allen seinen Jugendwerken, mit besonderer Deutlichkeit aber in den Briefen des Julius an Raphael,“ und beruft sich auf Gervinus (Litteraturgesch. Bd. V., S. 153), der jedoch nur sagt: „Schiller war — mit Spinozistischen Ansichten im stillen Verkehr.“ Aber die Argumente für jene Behauptung reichen zum Beweise nicht zu. Boas schöpft dieselben aus dem „Briefwechsel zwischen Julius und Raphael“, und aus einem Epigramm: „Spinoza“ in der Anthologie. Was den ersteren

und das darin enthaltene Gedicht: „die Freundschaft" betrifft, so ist eine gewisse Verwandtschaft mit den Ansichten Spinoza's zwar unverkennbar; daß aber darum Schiller (wie Boas a. a. O. S. 148 sagt) die Begriffe aus Spinoza's Philosophie geschöpft habe, ist ein unberechtigter Schluß. Hat ein historischer Einfluß stattgefunden, so kann dieser sehr wohl ein bloß mittelbarer und sogar Schiller unbewußt gebliebener gewesen sein, nämlich vermittelt durch die Lehren der englischen Moralisten und wohl auch durch die des deutschen Denkers Leibnitz, dessen Weltanschauung auch durch die des Spinoza historisch mitbedingt war. Sie war Schiller freilich auch selbst wiederum nur mittelbar, zumeist durch Klopstock's und Haller's Schriften, bekannt geworden. Schiller's Theosophie steht, wie sich uns unten ergeben wird, dem Leibnitzianismus näher, als dem Spinozismus. Es ist sehr möglich, daß Schiller in jener Zeit von Spinoza wenig mehr als den Namen gekannt habe. Man darf nicht vergessen, daß damals Spinoza's Schriften als atheistisch verpönt und nur wenigen zugänglich waren. In die Räume der Akademie sind sie schwerlich gedrungen. Was von Confiscation des Shakespeare erzählt wird, ist zwar wahrscheinlich eine Fabel; aber mit den Werken eines Spinoza war es doch eine andere Sache. Kaum mochten auch die poetisch gestimmten Jünglinge einen lebhaften Drang fühlen, sich die Schriften dieses nüchternen Denkers heimlich zu verschaffen. Noch hatte ihn nicht Schelling und Hegel gepriesen, noch nicht Schleiermacher durch sein begeistertes Lockenopfer gefeiert. Bekanntlich hat ihn zuerst F. H. Jacobi in seiner Schrift: „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn", Breslau 1785, die Beachtung weiterer Kreise zugewandt, insbesondere durch die Behauptung, daß Lessing Spinozist gewesen sei, worauf (bekanntlich) Moses Mendelssohn in seiner Schrift: „An die Freunde Lessing's", Berlin 1786, eine Entgegnung im Sinn einer Ehrenrettung Lessing's verfaßte. Eine Uebersetzung der Ethik Spinoza's und der Wolff'schen Widerlegung derselben war zwar schon 1744 erschienen, aber ohne gerade ein bedeutendes Aufsehen zu erregen. Spinoza's Doctrin ward damals noch fast allgemein als eine durchaus fremdartige und unstatthafte zur Seite geschoben; ihre Zeit sollte erst kommen.

Fast das Einzige, worüber mit etwas allgemeinerer Antheilnahme verhandelt worden war, war die Frage nach der Beziehung der Leibnitz'schen Lehre zu der Spinozistischen, oder um im Sinne der damaligen Zeit zu reden, die sich noch nicht zu einer ruhigen, objectiven Behandlung solcher Probleme erhoben hatte, die Anschuldigung, daß Leibnitz seine prästabilirte Harmonie aus Spinoza entnommen habe und auch in anderen Lehren Spinozist sei; namentlich hatte Joachim Lange schon 1723 in fanatischen Streitschriften die Leibnitz-Wolff'sche Lehre auch durch derartige Beschuldigungen zu stürzen gesucht. In rein historischem Sinne hat später Lessing eben diese Frage untersucht. Er glaubt verneinen zu müssen, daß zwischen den betreffenden Ansichten beider Denker eine wesentliche Uebereinstimmung bestehe. Nun findet sich in Schiller's Anthologie (1782) unter der Chiffre O ein Epigramm auf Spinoza, welches Boas mit gutem Grunde Schiller zuschreibt, woran er auch Hoffmeister's Einrede gegenüber mit Recht festhält (a. a. O. S. 182); in Gödeke's Ausgabe der Werke findet sich dasselbe I., S. 226 (als Nr. 12 in der Anthologie). Es lautet:

„Hier liegt ein Eichbaum umgerissen,
Sein Wipfel thät die Wolken küssen,
Er liegt am Grund; — warum?
Die Bauern hatten, hör' ich reden,
Sein schönes Holz zum Bau'n vonnöthen,
Und rissen ihn deßwegen um."

Daß Schiller die Philosophie des Spinoza aus dessen eigenen Schriften oder aus eingehenden Berichten wirklich gekannt habe, folgt aus diesem Epigramm keineswegs. Er würde die Worte: „hör' ich reden", wohl nicht gebraucht haben, wenn er selbst über das Verhältniß der Lehren Spinoza's zu den Ansichten Späterer nach eigener Kenntniß hätte urtheilen können. Das Epigramm erinnert an das spätere auf Kant und seine Ausleger, den „König" und die „Kärrner", und auch an das Lied auf Rousseau in der Anthologie. In diesen letzteren Gedichten ist nichts von solchen Ausdrücken der Unsicherheit, sondern der Dichter spricht darin durchweg mit der zuversichtlichsten Bestimmtheit. Der Gedanke ist in allen diesen Gedichten ein ähnlicher. Ueberall wird die

Größe des Meisters gepriesen, und im Gegensatz dazu werden bei Kant die Schüler wegen ihrer Unselbständigkeit herabgesetzt, bei Rousseau die Gegner wegen ihrer unverständigen und boshaften Schmähungen verurtheilt, bei Spinoza aber solche Nachfolger verspottet, die gewissermaaßen jene beiden Vorwürfe gleichzeitig verdienen, da sie Spinoza zugleich ausbeuten und verleugnen. Auf welche Männer aber gehen Schiller's Worte? Man könnte an Wolffianer oder auch an Eklektiker denken. Aber der Vorwurf, der diese träfe, auf Spinoza zu führen, würde doch unvermeidlich auf Leibnitz zurückfallen, und schwerlich möchte Schiller auch nur Wolff, gegen den ein verächtlicher Ton damals noch gar nicht Sitte war, jenen „Bauern" zugerechnet haben. Zudem ist nicht nur nicht bewiesen, sondern sogar sehr unwahrscheinlich, daß der junge Schiller die oben erwähnten Verhandlungen oder überhaupt die Beziehungen zwischen Leibnitzianismus und Spinozismus auch nur irgendwie gekannt habe. Die Worte können auch eine andere Beziehung haben, die weit wahrscheinlicher ist. Es ist durch Spinoza nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Bibelerklärung ein neuer Weg betreten worden. Der Sinn der biblischen Autoren, fordert Spinoza, soll rein historisch erforscht werden, ohne daß unser eigenes (sei es wirkliches oder vermeintliches) Wissen in Betreff des Gegenstandes, wovon jene handeln, für unsere Interpretation maaßgebend sei. Wir sollen nicht: „verum sensum cum rerum veritate confundere." Die Geschichte der biblischen Schriften, die Zeit und die Umstände ihrer Entstehung, die Autorschaft, die Art der ersten Aufnahme, die späteren Geschicke, die Bildung des Kanon und die Einreihung der einzelnen Schriften in denselben, dies alles soll zu jenem Behufe erforscht werden. Spinoza ist der Erste, der (in seinem theologisch-politischen Tractat 1670) mit diesen Forderungen Ernst gemacht hat. Neben ihm ist Richard Simon nicht zu vergessen (dessen kritische Geschichte des alten Testaments, Paris 1678 u. ö. erschienen ist), ein für seine Zeit sehr frei über die biblischen Schriften urtheilender Katholik. Die neuere historische Theologie, wie sie sich besonders innerhalb des Protestantismus durch Ernesti, Lessing, Semler und Andere gestaltet hat, kommt formell und materiell, in den methodischen Grundsätzen wie im Inhalt ihrer

Annahmen, großentheils mit den biblisch-theologischen Ansichten Spinoza's überein. Nun möchte man zwar zunächst zu glauben geneigt sein, Schiller habe von diesem Verhältniß noch weniger, als von der partiellen Bedingtheit der Philosophie des Leibnitz durch die des Spinoza gewußt; lagen ja doch positive theologische Studien dem Dichter und Mediciner ziemlich fern. Aber Schiller redet von diesen Beziehungen ja auch nur so, daß nicht eigene Nachforschung vorausgesetzt zu werden braucht, sondern nur eine ihm glaubhaft erscheinende Aussage Anderer, und wo er diese gefunden habe, läßt sich mit ausreichender Wahrscheinlichkeit ermitteln. Balthasar Haug's „Schwäbisches Magazin von gelehrten Sachen" enthält in demselben dritten Jahrgang (1776), worin Schiller's erstes veröffentlichtes Gedicht: „Der Abend" gedruckt ist, einen Aufsatz: „Vergleichung der neuen Hermeneutik mit der Erklärungsart des Spinoza" (S. 139—152), der mit den etwas ironischen Worten beginnt: „Wir wollen mit dieser Abhandlung keinen Gegenbeweis wider die neuere Gottesgelehrtheit ab invidia führen, weil wir dieselbige mit dem System eines längst berüchtigten Mannes, des Spinoza, vergleichen; sondern wir wollen damit nur den Spinoza bedauern, daß sein hermeneutisches System nicht das Glück gehabt, so viele Verehrer zu haben, als die Erklärungsart der Neuern." Dann werden die methodischen Grundsätze Spinoza's aus dem 7. Cap. des Tractatus theologico-politicus ausgezogen und mit der Hermeneutik neuerer Theologen (worunter Semler S. 150 genannt wird) verglichen, um eine wesentliche Uebereinstimmung aufzuzeigen S. 145: „Wer aber ein wenig mit der neuesten theologischen Geschichte bekannt ist, wird eben diese Kennzeichen, woraus man das Ansehen des Kanons bestimmen solle, auf's Haar bei einigen Gottesgelehrten antreffen. Wie unglücklich ist nicht Spinoza, daß er keine Nachfolger seines theologischen Systems erlebt hat. Gewiß hätte er sich herzlich gefreut, wenn er sich als Exemplum Doctoris Belgii von Vielen geehrt gesehen hätte." So weit es unbeschadet der kirchlichen Voraussetzungen geschehen kann, stimmt der Verfasser dieses Aufsatzes jenen Grundsätzen selbst bei; was aber bei Spinoza oder auch bei den Späteren darüber hinausgeht, wird von ihm verworfen. Charakteristisch ist die Stelle S. 143 f., wo er Spinoza's

Forderung an die kritische Historie anführt: „Enarrare debet studia auctoris uniuscujusque", dabei aber fürchtet, „in diesem Busch sitze die Schlange". Er entgegnet: „Was soll aber dies zur Erklärung der Sprüche, welche die heiligen Männer unter dem Einfluß der erleuchtenden Gnade geschrieben haben? Ja wenn sie als gemeine Menschen nach dem natürlichen Lauf ihrer Begriffe geweissagt und gelehrt hätten, dann wäre die Kenntniß ihrer Studien zur Erklärung ihrer Sprüche nützlich; aber da die Lehren, die sie vortragen, nicht ihre Lehren, sondern Lehren Gottes sind, so braucht man das nicht zu wissen" zc. Daß Schiller, wenn er in dem „Schwäbischen Magazin" blätterte, auch auf diese Abhandlung gestoßen sei, läßt sich voraussetzen, und wir finden hierin für jenes Epigramm den zureichenden Anlaß. Bezeichnend für Schiller's damalige Richtung ist, daß er nicht mit dem Verfasser jenes Aufsatzes und der Mehrheit der Zeitgenossen jene Interpretationsweise als eine ungläubige Aufhebung des Begriffs göttlicher Offenbarung verwirft, sondern im Gegentheil mit ausgesprochener Sympathie für Spinoza nur das Plagiat geißelt. Ob diese Sympathie durch eine Ahnung von der Verwandtschaft seiner eigenen „Theosophie" mit Spinoza's Philosophie mitbegründet gewesen sei, muß dahingestellt bleiben.

Fraglich ist, ob und in wie weit der junge Schiller Plato gekannt habe. Daß er das griechische Original nicht las, bedarf keines Beweises; aber auch durch Uebersetzungen scheint er kaum mit dem alten Denker vertraut geworden zu sein. Weder mochte sich leicht Gelegenheit dazu bieten, noch war darauf Schiller's Sinn gerichtet. Er nährte seinen Geist vornehmlich aus modernen Quellen. Das schließt nicht aus, daß ihm mittelbar gewisse Platonische Sätze bekannt geworden seien und großen Einfluß auf sein eigenes Denksystem gewonnen haben, insbesondere Plato's Liebeslehre. Der Mythus, den dieser Philosoph im „Symposion" dem Aristophanes in den Mund legt, von den primitiven Vollmenschen, die von der Gottheit zertheilt worden seien in die nun als Einzelmenschen umherwandelnden Hälften, von dem Suchen der zugehörigen Hälfte und von der Seligkeit der Vereinigung mit ihr, dieser Mythus ist so bekannt und auch außerhalb des Platonischen Denksystems so unmittelbar verständlich und poetisch ansprechend,

daß Schiller denselben leicht, auch ohne Plato selbst zu lesen, irgendwo vorfinden und sich aneignen konnte. Man trifft ihn hier und dort in populären Schriften aus jener Zeit. Auch von Lehrern oder Mitschülern konnte Schiller denselben vernehmen. Bekanntlich spielt er in seinen Lauraliedern dieses Thema in allen Variationen durch, und die „Theosophie des Julius" läßt sich als eine kühne und großartige Umbildung und Erweiterung eben dieses Mythus betrachten. In einer Recension der „Anthologie" im „Würtembergischen Repertorium", die (wie Boas a. a. O. S. 212 bemerkt) aus Schiller's eigener Feder geflossen ist, heißt es von den acht an Laura gerichteten Gedichten unter anderm: „hie und da bemerke ich auch eine schlüpfrige sinnliche Stelle in Platonischen Schwulst verschleiert." Schwerlich geht „Platonisch" hier bloß auf die Ueberschwänglichkeit der Gedanken und Worte im Allgemeinen, auch nicht auf „Platonische Liebe" als Liebe ohne Sinnlichkeit; denn das Erste wäre nicht bezeichnend genug, das Zweite unzutreffend; der Ausdruck muß sich auf den Ursprung jener Phantasien beziehen; Schiller ist sich also desselben wohl bewußt gewesen.

Andere griechische Philosophen hat Schiller in seiner Jugend noch weniger durch Lectüre ihrer Schriften im Original oder auch nur in Uebersetzungen kennen gelernt, vielleicht mit Ausnahme der Poetik des Aristoteles, die er freilich erst viel später, nämlich 1797, genauer kennen lernte (gemäß seinem Briefe an Goethe vom 5. Mai 1797). Mit den wesentlichsten Sätzen dieser Poetik aber ward er früh durch Lessing's Dramaturgie vertraut.

Ueber Lessing's Dramaturgie findet sich zwar im Briefe an Goethe vom 4. Juni 1799 (1. Ausg., Th. V., S. 61; 2. Ausg., Th. II., S. 199) eine Aeußerung, die den Eindruck einer ersten Lectüre jenes Werkes wiederzugeben scheinen könnte: „Ich lese jetzt, in den Stunden, wo wir sonst zusammenkamen, Lessing's Dramaturgie, die in der That eine sehr geistreiche und belebte Unterhaltung giebt. Es ist doch gar keine Frage, daß Lessing unter allen Deutschen seiner Zeit über das, was die Kunst betrifft, am klarsten gewesen, am schärfsten und zugleich am liberalsten darüber gedacht, und das Wesentliche, worauf es ankommt, am unverrücktesten in's Auge gefaßt hat" rc. — Aber wollte man

hieraus schließen, daß Schiller in früherer Zeit die Dramaturgie noch nicht durch eigene Lectüre gekannt habe, so wäre die Widerlegung aus der Art, wie er jenes Werk schon in früheren Schriften citirt, leicht zu führen. In einer Note zu der Abh. über naive und sent. Dichtung (Horen, 1795, St. XII., S. 17) sagt Schiller in Bezug auf den „Nathan": „Lessing wußte selbst, daß er kein Trauerspiel schrieb, und vergaß nur, menschlicherweise, in seiner eigenen Angelegenheit, die in der Dramaturgie aufgestellte Lehre, daß der Dichter nicht befugt sei, die tragische Form zu einem andern als tragischen Zweck anzuwenden" ꝛc. — Aber auch schon weit früher, nämlich 1782 in einer Note zu dem Aufsatz: „Ueber das gegenwärtige deutsche Theater" führt Schiller die Dramaturgie in einer Weise an, welche die wirkliche Lectüre voraussetzt. Die Stelle, welche Schiller im Auge hat, steht im 16. Stück der Dramaturgie. Lessing erzählt dort die Anekdote, wie der englische Dichter Hill, der Uebersetzer von Voltaire's Zaïre, die Titelrolle mit dem allerbesten Erfolge der jungen Frau eines Schauspielers anvertraute, die selbst noch niemals gespielt hatte. Schiller knüpft die Bemerkung an, es sei überhaupt die Frage, ob eine solche Rolle nicht mehr gewinne durch Dilettanten, die sich gehörig hineindenken, als durch routinirte Schauspieler. Daß Schiller Lessing's Dramaturgie als einen Kanon der dramatischen Kunst hochhielt, dafür zeugt die Stelle in der Vorrede zum „Fiesko": „Freiheiten, welche ich mir mit den Begebenheiten herausnahm, wird der Hamburgische Dramaturgist entschuldigen, wenn sie mir geglückt sind" ꝛc. In der That, nach den Grundsätzen, die Lessing in der Dramaturgie (St. 23 f.; 31 f.; 34 f.) entwickelt, hatte Schiller durchaus die gewünschte Entschuldigung. — Nach allen diesen Zeugnissen kann es nicht zweifelhaft sein, daß Schiller in dem angeführten Briefe an Goethe nur den Eindruck einer erneuten, nicht den der ersten Lectüre geäußert hat.

Sulzer wird von Schiller in dem Mannheimer Vortrag über die Schaubühne (1784) citirt, mit Beistimmung zu seiner Bemerkung über die Entstehung der Schaubühne aus der Lust an dem Außerordentlichen, das uns leidenschaftlich errege. Aber Sulzer's Einfluß auf Schiller war wohl nicht von großer Bedeutung.

Locke's philosophische Untersuchungen las Schiller (in französischer Uebersetzung) in Weimar 1787 (Brief an Körner vom 18. August). Die Verachtung, welche Schelling und seine Nachfolger gegen Locke hegten, hat er nie getheilt (vgl. Schiller's Brief an Goethe vom 30. November 1803). Bald hernach sollte er Kant kennen lernen, zuerst aus den kleineren Aufsätzen in der „Berliner Monatsschrift", auf welche ihn Reinhold aufmerksam machte. Von Kant's „Idee einer allgemeinen Geschichte" erklärt er sich „außerordentlich befriedigt" (Brief an Körner vom 29. August 1787). Seine ferneren Studien Kant'scher Schriften seit 1791 (zunächst der „Kritik der Urtheilskraft") sind mit seinen eigenen philosophischen Arbeiten eng verflochten.

In seiner medicinischen Fachwissenschaft war es vor allen anderen Werken die Physiologie des großen Haller, die sein Interesse fesselte. Wie eifrig er sie oder doch die Abschnitte aus derselben, die den Zusammenhang des physiologischen Lebens mit dem psychischen betreffen, studirt habe, geht aus seinen beiden Dissertationen: „Philosophia physiologiae" 1779, und: „Ueber den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen", 1780, zur Genüge hervor. Die Theorien anderer medicinischer und philosophischer Autoren, die er dort der Kritik unterwirft, sind mindestens zum weitaus größeren Theile aus Haller's Buche entnommen. So hat Schiller z. B. die Entdeckung des Cotunni, daß das Ohr in seinen innersten Räumen, der Schnecke, dem Vorhof und dem Labyrinth eine wässrige Flüssigkeit enthalte, bestritten, und einen bloßen Dunst angenommen, der erst „in der Erstarrung des Todes" sich zu Wasser verdichte. (Philos. der Physiol., deutsche Bearbeitung I., § 7, in Hoffmeister's „Nachlese" IV., S. 53, in Gödeke's Ausg. der Werke I., S. 81 f.). Es ist die Stelle, die Schiller's Lehrer Klein in dem officiellen Urtheil über die Arbeit mit den Worten tadelt: „Ebenso redet er wider den fleißigen Cotunnium, dessen glücklich entdeckte Feuchtigkeit im innern Ohr er verwirft, da ich ihm doch solche in den anatomischen Lectionen so deutlich gewiesen habe" (übrigens, so sehr Klein in der Sache Recht haben mag, doch eine ungenügende Entgegnung, da Schiller das Vorhandensein der Feuchtigkeit im Cadaver gar nicht bestritten hatte). Diese Stelle bei Schiller

kann natürlich nicht beweisen, daß er Cotunni's Schriften gelesen hätte; Schiller könnte den Namen des Entdeckers aus dem Colleg behalten haben; da wir aber wissen, daß er Haller's Physiologie und insbesondere die Partien über die Sinnesorgane gekannt und studirt hat, so ist anzunehmen, daß er dabei die Stellen dieses Werkes (tom. V., lib. XV., sect. I., § 34, p. 238; sect. III., § 6, p. 290) vor Augen hatte, wo Haller jene Entdeckung des Cotunni (Cotugni) und dessen Ansicht über Bewegungen dieses Ohrwassers anführt und sich dabei selbst in einer Weise äußert, welche leicht Schiller den Anlaß zur Bildung seiner Ansicht gegeben haben kann. Haller hält es für möglich, dieses Wasser als compressibel zu denken, und beruft sich auf die Analogie der lymphatischen und gelatinösen Feuchtigkeiten und auf die Elasticität der Dünste (vapores); Schiller sagt (a. a. O.): „Wer wird glauben, daß der Schall, das größte Product der Elasticität, durch das Wasser, das am wenigsten elastisch ist, der Seele bezeichnet werde?" — und nimmt aus diesem Grunde an, daß vielmehr ein (elastischer) Dunst im lebendigen Organismus jene Höhle fülle, was freilich kein exactes Verfahren ist. Wie in diesem Beispiel, so hat Schiller sehr häufig die Lehren, die er kritisirt, aus Haller's Werken entnommen, in der Regel aber so, daß er die Urheber derselben nicht namentlich anführt. Der Einfluß dieser medicinischen Studien bekundet sich durchgängig ebensowohl, wie der der philosophischen in Schiller's frühesten Reden und Abhandlungen und ist auch für seinen ferneren Entwicklungsgang von bleibender Bedeutung gewesen.

Schiller's philosophische Arbeiten.

Die Perioden der Productivität Schiller's überhaupt, auf den sämmtlichen Gebieten seiner Geistesarbeit, sind von den verschiedenen Forschern nicht ganz gleichmäßig bestimmt worden. Aber sie grenzen sich äußerlich wie innerlich in Schiller's Entwicklungsgange scharf genug gegen einander ab. Bis zur Vollendung des Don Carlos (1786) und zum Theil noch darüber hinaus hat Schiller vorzugsweise der Dichtung gelebt, daneben zwar auch philosophische Anschauungen ausgebildet und historische Schriften gelesen und verfaßt, aber beides mehr im Anschluß an seine Dichtung, als im rein wissenschaftlichen Sinne. Später gewann für ihn die Geschichtsforschung und Philosophie ein selbständiges Interesse, und er widmete sich wissenschaftlicher Thätigkeit eine Reihe von Jahren hindurch, zumal seit dem Antritt der Jenenser Professur (1789), so vorwiegend, daß er in sechs Jahren (vom Frühjahr 1789 bis zum 12. Juni 1795) auch nicht ein einziges größeres Gedicht verfaßt und veröffentlicht und außer einigen Uebersetzungen nur sehr wenige kleine Gelegenheitsgedichte verfaßt hat. Von 1795 an wandte er sich auf's Neue der Dichtung zu, die ihn bald fast ausschließlich beschäftigte, bis zu seinem Tode (1805). Dieser so bestimmt abgegrenzte Wechsel der Hauptthätigkeit Schiller's muß uns um so mehr bestimmen, eben hiernach die Perioden seiner Productivität überhaupt gegen einander abzugrenzen, als sich der Charakter der Leistungen Schiller's gleichzeitig umgestaltet hat. Anfangs steht Schiller in einer Periode des Sturmes und Dranges, des Kämpfens

und Ringens; seine Ideale sind oppositionelle Freiheitsideen, deren fortschreitende Verwirklichung im äußern Leben, insbesondere in der Staatsverfassung, er wünscht und hofft. Dies gilt auch noch bei dem Drama „Don Carlos". Zwar ist hier das Ideal ein durchgebildeteres und an historische Verhältnisse sich anlehnendes geworden, und auch die Form der Darstellung ist eine mildere und edlere, als in den früheren Dramen, und man kann hierauf wohl mit einem gewissen Recht Abschnitte innerhalb der ersten Periode, aber nicht verschiedene Perioden basiren. Nun folgt jene Thätigkeit in Geschichte und Philosophie, in welcher Schiller zwar von der oppositionellen Richtung ausging, aber durch die successive Vertiefung der Forschung selbst, wie auch durch verschiedene Lebensbeziehungen, durch persönliche Verhältnisse und durch den vielfach unsympathischen Eindruck, den die französische Revolution auf ihn übte, mehr und mehr zu einer Anerkennung der relativen Vernünftigkeit in allen Gestaltungen des geschichtlichen Lebens der Menschheit, zu einer Verzichtleistung auf die Hoffnung einer unmittelbaren Realisirung seiner früheren Ideale und zu einer Umbildung dieser Ideale selbst geführt wurde. Diese veränderte Richtung ist für die spätere Dichtung maaßgebend geworden; denn die Rückkehr zur Dichtung schließt sich an die wissenschaftliche Arbeit der mittleren Periode nicht bloß zeitlich an, sondern ruht wesentlich auf dem neugewonnenen Fundamente. Wir werden unten nach der Erörterung der wissenschaftlichen Leistungen, auf diesen Entwicklungsgang genauer eingehen. Sofern aber nicht Schiller's Leistungen überhaupt, sondern nur die philosophischen den Gegenstand unserer Betrachtung ausmachen, würde eine Eintheilung nach jenen Perioden nicht sachgemäß sein. Schiller's späteres Philosophiren grenzt sich von dem früheren ab, vermöge der entscheidenden Bedeutung, welche für ihn das Studium der Kant'schen Philosophie gewonnen hat. Dieses Studium begann (1787) mit der Lectüre kleinerer geschichtsphilosophischer Abhandlungen Kant's, deren Einfluß auf Schiller's Geschichtsbetrachtung sich sofort als ein sehr wesentlicher bekundet; erst geraume Zeit später (1791), nach umfassenden historischen Arbeiten, beschäftigte sich Schiller eingehend mit Kant's „Kritik der Urtheilskraft" und mit Kant's

großen kritischen Werken überhaupt. Wir betrachten hier der Zeitfolge nach, Schiller's philosophische Schriften als die Documente des Entwicklungsganges seiner Gedankenbildung.

Die philosophischen Grundgedanken der Festreden Schiller's in der Militärakademie.

Die früheste der von Schiller in der Militärakademie verfaßten Festreden scheint die „Rede auf den Geburtstag der Frau Reichsgräfin von Hohenheim" zu sein, welche A. von Keller in den „Beiträgen zur Schillerlitteratur", Tübingen 1859, aus dem k. geh. Haus- und Staatsarchiv in Stuttgart zuerst veröffentlicht und Karl Gödeke in den ersten Band seiner historisch-kritischen Ausgabe der sämmtlichen Schriften Schiller's aufgenommen hat. Das Thema lautet: Beantwortung der von Seiner Herzoglichen Durchlaucht gnädigst aufgegebenen Frage: „ob Freundschaft eines Fürsten dieselbe sei, wie die eines Privat-Mannes?" Daß diese Rede von Schiller stamme, ist zwar nur eine Vermuthung, aber eine höchst wahrscheinliche (s. Gödeke a. a. O. S. 36 u. 361). Die Rede muß 1777 oder 1778 ausgearbeitet worden sein. Zum 10. Januar 1779 stellte der Herzog den Eleven das Thema: „Gehört allzuviel Güte, Leutseligkeit und große Freigebigkeit im engsten Verstande zur Tugend?" Es existiren noch handschriftlich 29 von verschiedenen Eleven ausgearbeitete Reden über diese Frage, darunter die Schiller'sche (die durch Hoffmeister und mit manchen Abweichungen, welche jedoch nur an einzelnen Stellen von größerem Belang sind, durch A. von Keller veröffentlicht worden ist). Ob Schiller die Rede am Feste wirklich vorgetragen habe, ist nicht gewiß. Ausdrücklich aber ist durch eine Notiz im „Schwäbischen Magazin" vom Jahr 1780 bezeugt, daß am 10. Januar 1780 Schiller im Examinationssaale, vor dem Herzog und Hof eine Rede „von den Folgen der Tugend" gehalten hat. Das vom Herzog gestellte Thema lautete: „die Tugend in ihren Folgen betrachtet". Nach Schiller's Manuscript hat der Freiherr Franz von Böhnen diese Rede veröffentlicht, jedoch dieselbe

selbe irrthümlich in das Jahr 1775 gesetzt und als „Schiller's erste Jugendschrift" bezeichnet.

Die Frage, welche die Fürstenfreundschaft betrifft, sucht Schiller auf Grund der Bestimmung der Begriffe Tugend und Freundschaft zu lösen. Tugend ist das Wohlgefallen an Glückseligkeit überhaupt, also allgemeine Liebe. (In den späteren Reden sagt Schiller: Tugend ist die Einheit von Liebe und Weisheit.) Tugend ist derjenige Zustand eines denkenden Wesens, durch welchen er am fähigsten wird, Geister vollkommener zu machen und durch Vervollkommnung derselben selbst glücklich zu sein. Die Freundschaft ist als Harmonie der Neigungen, als glückselige Verwechselung unserer selbst mit Andern, ein Nebenzweig der allgemeinen Liebe oder der Tugend; nur tugendhafte Seelen sind der Freundschaft fähig. Das Wesen der Freundschaft bleibt dasselbe beim Fürsten und beim Privatmann. Bei jenem (meint Schiller, freilich den Werth der socialen Stellung für das Ethische überschätzend, da dieselbe dieses zwar begünstigen, aber nicht für sich allein bereits begründen und sichern kann) ist schon durch seine Stellung der Eigennutz ausgeschlossen; nur Harmonie der Seele, Bestreben nach Tugend führt ihn zum Freund. Der Privatmann muß durch die Kraft der Tugend in dem Fürsten den Fürsten vergessen, den er zu fürchten oder von dem er zu hoffen hat, um als Freund mit dem Freunde zu leben; die Geschichte zeigt uns Beispiele solcher Tugend und solcher Freundschaft. (Wie nachhaltig diese Gedanken Schiller erfüllten, zeigt sein Don Carlos.) Die Wirkungen der Tugend und Freundschaft der Fürsten sind größere, edlere und seligere, als bei dem Privatmann; denn auf ihn schaut sein Volk und das Anschauen des Schönen und Edlen gewöhnt an Tugend, indem das Bild der geistigen Harmonie in der Seele verwächst und das Laster als „quälender Mißlaut" empfunden wird. — Die Verbindung des ästhetischen Gesichtspunktes mit dem teleologischen in der Betrachtung der Tugend beruht, dem Obigen gemäß, wenn schon nur mittelbar, auf Shaftesbury's Ideen.

Auch in der Rede über Tugend und Güte (1779) entnimmt Schiller die Entscheidung der vorgelegten Frage aus dem allgemeinen Wesen der Tugend. Er bestimmt die letztere als „Liebe

zur Glückseligkeit, geleitet durch den Verstand", und setzt hiermit den andern Satz gleich, den er häufig in jener Rede wiederholt: „Tugend ist das harmonische Band von Liebe und Weisheit." Dann wendet er sich zur Beantwortung der Frage selbst und erörtert dieselbe nach drei Seiten. In übergroßer Güte findet er nämlich entweder bloße verständige Berechnung, die aber nicht in den Dienst des Wohlwollens, sondern der Selbstsucht, insbesondere des Ehrgeizes trete, also: „Weisheit ohne Liebe"; — oder umgekehrt, unverständiges Wohlwollen, das Besitzthümer oder persönliche Würde verschwende, also „Liebe ohne Weisheit"; endlich vermißt er in allen Fällen den Kampf der Seele, den Sieg der „edlen Neigung" über die „heftige Leidenschaft", ohne welchen die schönste That nur geringen Werth habe und nicht Tugend sei. Darauf geht der Redner zum Preise der echten Tugend über, woran sich Beispiele und mit einer naheliegenden Wendung die Lobpreisung des Herzogs und der Gräfin Franziska schließt.

Der Grundgedanke der Rede, daß die Tugend die Einheit der Liebe und Weisheit sei, erinnert an Ferguson's Erklärung der Gerechtigkeit (in Garve's Uebersetzung S. 117): „Gerechtigkeit ist der Begriff, der aus Weisheit und Güte zusammengenommen entspringt; sie ist die unparteiische und allgemeine Güte, die jeden Theil dem Besten des Ganzen unterordnet und das Ganze nach der Absicht der Erhaltung seiner Theile einrichtet, aber jedem Theil alle die Vortheile entzieht, die dem Ganzen nachtheilig sind." Doch hat in wesentlich gleicher Art auch Leibnitz die Gerechtigkeit als die Liebe des Weisen erklärt, „qui amat omnes quantum ratio permittit", und Schiller kann die Definition der Tugend aus Abel's Vorträgen geschöpft haben; in der Rede über die Folgen der Tugend sagt Schiller, er nenne die Tugend weises Wohlwollen „mit den größten Geistern dieses Jahrhunderts". Die Bezeichnung der Tugend als „Gottes Nachahmerin" führt Petersen (bei Hoffmeister, Nachl. IV., S. 41) auf Klopstock zurück, aus dessen Ode: „Für den König" Schiller in seiner Rede einige Verse citirt. Klopstock nennt (im Anfang seiner Messiade) die Dichtkunst die Nachahmerin des Schöpfergeistes; in anderem Sinne gilt ihm das edle Wirken eines Fürsten als Nachahmung Gottes: „Gott nachahmen und selbst Schöpfer des Glückes sein

vieler tausend!" Von hier aus lag die Verallgemeinerung nahe, die das gleiche Prädicat der Tugend überhaupt gab, die Klopstock preist als das edelste Verdienst, das auch den Lohn des unsterblichen Nachruhms entbehren könne. Die Liebe ist „des göttlichen Bildes letzter und göttlichster Zug". Schiller preist die Weisheit, die Liebe und die Tugend, die die Einheit beider sei, als anbetungswürdige göttliche Mächte, vielleicht mit bewußter und beabsichtigter Beziehung auf Speculationen über das Trinitätsdogma. Aber sein liberaler Sinn findet das Beispiel erhabenster Tugend auch bei dem hellenischen Weisen, der um der letzten großen Versiegelung seiner neuen Lehren willen den Giftbecher trank, bei Sokrates, „dem erhabensten Geist, den je das Alterthum gebar, dem nie dämmerte der Offenbarung Gottes ein blasser Wiederstrahl".

Es ist ein günstiger Umstand, daß Schiller im folgenden Jahr wiederum ein Thema aus dem gleichen Gedankenkreise behandelte: „Die Tugend, in ihren Folgen betrachtet." Die erneute Erwägung der ethischen Principien mußte Schiller selbst zu vertieftem Denken veranlassen, und uns ist diese am 10. Januar 1780 gehaltene Rede ein werthvolles Document der fortschreitenden Ausbildung seiner ethischen Reflexion.

Auf das Wesen der Tugend wird von Schiller in dieser Rede die Betrachtung ihrer Folgen gegründet. Diese Betrachtung selbst zerfällt in zwei Abschnitte: „1. Folgen der Tugend auf das Ganze; 2. Folgen der Tugend auf den Tugendhaften selbst." Daß der Redner hiermit den Preis des Herzogs und seiner Franziska als strahlender Vorbilder der Tugend verknüpft, ist selbstverständlich.

Zum Behuf der Definition der Tugend wiederholt Schiller zunächst den schon in der Rede über die Fürstenfreundschaft aufgestellten Satz: „Die Tugend ist derjenige Zustand eines denkenden Geistes, durch welchen er am fähigsten wird, Geister vollkommener zu machen und durch Vervollkommnung derselben selbst glückselig zu sein", und geht dann auf die Natur dieses Zustandes selbst zurück; er bezeichnet denselben in Uebereinstimmung mit seiner Definition der Tugend in der Rede über Tugend und Güte als „weises Wohlwollen". Schiller hat sich die Disposition

seiner Gedanken, durch das Ausgehen von einer Begriffserklärung, die schon auf die Folgen gestellt war, sehr erschwert; denn so wurde der wesentlichste Inhalt der beiden Haupttheile I. und II. schon in die einleitende Grundlegung hineingezogen, und den späteren Partien fiel hiernach eigentlich nicht mehr die Aufgabe zu, welche im Thema liegt, nämlich die Folgen der Tugend nachzuweisen, sondern eher die umgekehrte, aus den präcipirten Folgen das Wesen der Tugend zu ermitteln. Da blieb nur der Ausweg übrig, den Schiller einschlägt, in der grundlegenden Betrachtung neben der Bestimmung nach den Folgen das Wesen der Tugend als Zustandes der Seele hypothetisch zu setzen, und nun wiederum aus diesem die Folgen abzuleiten. Als weises Wohlwollen oder Liebe verbindet die Tugend die Geister miteinander und macht dadurch den einen der Vorzüge des andern theilhaftig, sie dient also zur Vervollkommnung der Geister; die innere Folge der Tugend aber im Herzen des Tugendhaften selbst ist beglückende Ruhe der Seele unter allen Wechselfällen des Lebens.

Die Ableitung des Tugendbegriffs aus der Beziehung der Handlungen auf die bezweckte Vollkommenheit der geistigen Wesen und des Weltsystems erinnert an Shaftesbury's Abhandlung: „An inquiry concerning virtue and merit“. Doch folgt keineswegs, daß Schiller diese selbst vor Augen gehabt habe. Auch durch Ferguson's „Institutions of moral philosophy“ und Garve's Anmerkungen zu dieser Schrift konnte Schiller zu demselben Gedanken gelangen. Die beiden Gesetze, daß an die Vollkommenheit die Glückseligkeit, und daß an die Glückseligkeit des Ganzen die des Einzelnen gebunden sei, sind in Ferguson's Schrift zu finden (S. 139 ff. und S. 150). Ganz besonders bemerkenswerth sind Schiller's Sätze über die Liebe. Er hat sich die Aufgabe gesetzt, nachzuweisen, wie aus dem tugendhaften Zustande die Folgen der Tugend herfließen. Zu diesem Behuf vergleicht er die Liebe mit der Anziehungskraft. Die Liebe ist in der Geisterwelt, was in der Körperwelt die allgemeine Anziehung, die Newton'sche Gravitation ist: sie ist „das Band des Zusammenhangs aller denkenden Naturen“, und die nothwendige Folge dieses Geisterzusammenhangs ist die gegenseitige Ausbildung der Seelenfähigkeiten, ein Hinüberströmen des geistigen Besitzes des einen in die Seele des andern

und somit die Richtung des Willens auf das Vollkommene und die wirkliche Vollkommenheit der höhern Geisteskraft. Wir finden hier bereits den Kern der Gedanken, von denen sich Schiller in der „Theosophie" und in den Gedichten der entsprechenden Periode begeistert zeigt, nur daß manche gewagtere Vermittlungen und kühnere Consequenzen hier noch fehlen, sei es, daß Schiller selbst sie noch nicht besaß, oder daß er im Zusammenhang dieser Rede davon abstrahirte. Wie nahe aber der Gedanke und selbst der Ausdruck schon dem der späteren Productionen komme, mag die Zusammenstellung eines Passus der Rede mit einer Stelle aus einem der Lauralieder in der „Anthologie auf das Jahr 1782" beweisen. Dort heißt es:

„Würde die Liebe im Umkreis der Schöpfung ersterben, wie bald — wie bald würde das Band der Wesen zerrissen sein, wie bald das unermeßliche Geisterreich in anarchischem Aufruhr dahintoben, ebenso, als die ganze Grundlage der Körperwelt zusammenstürzen, als alle Räder der Natur einen ewigen Stillstand halten würden, wenn das mächtige Gesetz der Anziehung aufgehoben worden wäre."

In der „Phantasie an Laura" (1781) aber sagt Schiller von der Liebe:

„Tilge sie vom Uhrwerk der Naturen: —
Trümmernd auseinander springt das All;
In das Chaos donnern eure Welten;
Weint, Newtone, ihren Riesenfall!

Tilg' die Göttin aus der Geister Orden: —
Sie erstarren in der Körper Tod.
Ohne Liebe kehrt kein Frühling wieder,
Ohne Liebe preist kein Wesen Gott!"

Die über eine flüchtige Metapher weit hinausgehende, Schiller's ethischen und theosophischen Gedankenbau tragende Vergleichung der Liebe mit der Anziehung lag zwar dem poetischen Jüngling, den Naturwissenschaft und Ethik beschäftigten, nahe genug, um selbständig von ihm vollzogen werden zu können; doch ist darin unserm Dichter bereits Francis Hutcheson vorangegangen, der in seiner „Inquiry into the original of our ideas of beauty and

virtue“ (London 1720 u. ö., deutsch Frankfurt 1762) das natürliche Wohlwollen des Menschen gegen den Menschen und überhaupt die Zuneigung zu den Verwandten mit Newton's allgemeiner Schwerkraft in Analogie stellt, um durch diese Zusammenstellung für seinen Satz, daß das Wohlwollen ebensowohl, wie die Selbstliebe, in der Natur selbst begründet sei, eine Stütze zu gewinnen. Die schroffe Sonderung der Cartesianer zwischen dem Geist als denkender Substanz und dem Körper als ausgedehnter Substanz ward wirksamer, als durch Spinoza's gewagte Identificirung beider zu einer einheitlichen Substanz, durch die Consequenzen der Newton'schen Naturlehre allmälig mehr und mehr aufgehoben, zuerst auf dem Gebiete der Naturkenntniß, indem den Körpern Kräfte zugestanden werden mußten, dann auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft, indem die Kräfte des Geistes den Kräften der Materie als verwandt erschienen. Auch die Leibnitz'sche Doctrin beruht auf dem Grundgedanken der Wesensverwandtschaft zwischen allem Existirenden. Nur zu sehr, bis zur Hintansetzung der gleichfalls wesentlichen Differenz, mochte die Analogisirung Schiller's Phantasie und Gemüth ansprechen, wofür neben den Laura-Oden insbesondere die „Theosophie des Julius“ zeugt (s. unten).

Die philosophisch-medicinischen Dissertationen von 1779 und 1780.

Kurze Zeit vor dem Feste, auf welches die Rede über die Folgen der Tugend fiel, lieferte Schiller seine erste medicinische Probeschrift ein; einen Abschnitt aus dieser führte er in der Probeschrift des folgenden Jahres in neuer Weise weiter aus. Die erste dieser beiden Dissertationen: „Philosophie der Physiologie“ existirte in einer deutschen und in einer lateinischen Bearbeitung. In der letzteren Gestalt legte Schiller dieselbe als Probeschrift vor. Von der deutschen Arbeit ist uns ein Theil erhalten; die lateinische ist verloren gegangen. Aus den Urtheilen der Professoren, denen die letztere vorgelegt werden mußte, ersehen

wir, daß dieselbe nicht eine bloße Uebersetzung der deutsch geschriebenen Abhandlung war, sondern einiges Abweichende hatte. Was von der Schrift erhalten ist, findet man bei Hoffmeister, Nachlese, IV., S. 43—67, und in Gödeke's Ausg. der Werke I., S. 74—93. Dieses Fragment, inmitten eines Satzes mit einem Komma endend, ist aus einer von fremder Hand genommenen unvollständigen Abschrift abgedruckt, welche sich im Besitz eines Enkels des Dichters C. Ph. Conz, der Schiller's Jugendfreund war, befindet. Die zweite Abhandlung: „Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen", erschien im Druck zu Stuttgart in der Cotta'schen Hof- und Canzleibuchdruckerei 1780, mit einem Motto aus Ovidii Metamorph. (I., 78—86), in neuer Ausgabe, Wien 1811 in 8°; sie wurde dann auch in Zeitschriften wieder abgedruckt, namentlich in Fr. Nasse's „Zeitschrift für psychische Aerzte", Leipzig, 1820, Heft 2; in der „Neuen Berliner Monatsschrift", Berlin, 1821, Heft 12; in die „Werke" ist sie seit 1838 aufgenommen worden; eine Würdigung derselben mit sehr vielen Auszügen findet sich in einem Vortrag des Dr. med. Otto Müller (wo dieselbe jedoch irrthümlich als Schiller's Doctordissertationen bezeichnet wird), gehalten in einem Vereine Petersburger Aerzte, abgedruckt in der „Allgemeinen Zeitschrift für Psychiatrie", Berlin, 1859, Bd. XVI., S. 751—766.

Die Abhandlung von 1779: „Philosophie der Physiologie" war nach dem vorangestellten „Plan" in fünf Capitel eingetheilt: I. Das geistige Leben, II. Das nährende Leben, III. Zeugung, IV. Zusammenhang dieser drei Systeme, V. Schlaf und natürlicher Tod. Es sind uns aus dem ersten Capitel die ersten zehn Paragraphen und ein Theil des eilften erhalten.

Der Gang in dem Capitel über das geistige Leben ist im Allgemeinen folgender. Schiller geht von einer teleologischen Betrachtung aus: „Bestimmung des Menschen" (§ 1), leitet dann aus dem Zweck die nothwendigen Bedingungen seiner Verwirklichung ab und sucht diese mit Hülfe einiger kühnen Hypothesen in dem menschlichen Organismus als vorhanden nachzuweisen (§§ 2—11). Zu diesem Behuf betrachtet er zunächst das Verhältniß zwischen Materie und Geist (§ 2), statuirt eine „Mittel-

kraft" zwischen beiden (§ 3), auch „Unter- und Schutzkräfte," deren Verbindung unter einander den „Bau" und deren Verbindung mit der Mittelkraft das „Organ" bilde (§ 4), theilt dann die „vorstellenden Organe" ein (§ 5), entwirft das „System der sinnlichen Vorstellung" (§§ 6 und 7), und handelt endlich von dem „materiellen Denken" und den „Empfindungen des geistigen Lebens" (§§ 8—11).

Wir heben die Gedanken heraus, die für den Gang der Betrachtung von wesentlicher Bedeutung und für Schiller's wissenschaftliche Richtung charakteristisch sind.

Der Anfang der Abhandlung setzt das Dasein Gottes als bewiesen voraus, in dem Sinne, wie es Ferguson (a. a. O. S. 107—109) nach der Weise der von Locke's Einfluß berührten Denker (namentlich auch Shaftesbury's) mit Beseitigung der übrigen Schulargumente aus der Zweckmäßigkeit (der „Endursachen", causae finales) zur Gewißheit zu bringen sucht. „So viel," sagt Schiller, „wird, denke ich, einmal fest genug erwiesen sein, daß das Universum das Werk eines unendlichen Verstandes sei und entworfen nach einem trefflichen Plane." Er stellt diesen Gedanken zu dem Zweck an die Spitze, um als Bestimmung des Menschen die „Gottgleichheit" zu setzen, freilich mit der Einschränkung, daß dies ein Ideal sei, dem der menschliche Geist sich nur immer mehr annähere, ohne es jemals ganz zu erreichen. Die schaffende Gotteskraft hat die Welt gestaltet; in der Welt den Gottesgedanken wiederzufinden und aus dem Plane den Schöpfer zu erkennen, zu bewundern und zu lieben, das ist die Aufgabe und das Glück des Menschen. Nachahmung der urbildlichen göttlichen Wirksamkeit durch nachbildliches Wirken und Schaffen, — dieser Gedanke liegt dem Jüngling ferner, der nur noch die Arbeit und den Genuß des Lernens und Forschens und Dichtens erfahren hat (später betonte Körner in den „philosophischen Briefen" die Bedeutung des Wirkens und Schaffens gegenüber dem Erkennen). Die beiden ethischen Gesetze, die auch in der Rede über die Folgen der Tugend erwähnt werden, finden sich bereits hier aufgestellt: an Vollkommenheit ist Glückseligkeit, und an das Wohl des Ganzen das des Einzelnen unzertrennlich gebunden. Die Liebe ist „die Verwechslung meiner selbst mit

dem Wesen des Nebenmenschen"; dieser Austausch aber ist zugleich gegenseitige Vervollkommnung und Lust.

Da Schiller die Vollkommenheit wesentlich in die Ausbildung des Verstandes und des Gefühls und näher in die „Ueberschauung, Forschung, Bewunderung des großen Plans der Natur" gesetzt hatte, so ergab sich ihm als nächste Aufgabe, die Möglichkeit der Erkenntniß nachzuweisen und zwar zunächst der sinnlichen Erkenntniß, da mit dieser die menschliche Reconstruction des göttlichen Weltplanes aus den Einzelheiten beginnen muß. Schiller geht hierbei von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie aus. Die Ausdrücke Geist und Seele gebraucht er wesentlich gleichbedeutend. Hatten in früheren Zeiten manche, besonders nach dem Vorgange des Aristoteles, die sinnlich empfindende Seele nebst den Kräften, die an die Sinnlichkeit geknüpft sind, und die Vernunft oder den Geist nicht nur unterschieden, sondern auch als zwei verschiedene Substanzen betrachtet, so war doch später diese Ansicht, nachdem die christliche Kirche sie verworfen hatte, verlassen worden und fast in Vergessenheit gerathen. Auch Descartes und Leibnitz hielten an der Lehre von der substantiellen Einheit des Geistes und der sinnlich empfindenden Seele fest. In diese Anschauung trat auch Schiller ein. Seine Untersuchung richtet sich nur auf das, was zu seiner Zeit streitig ist, das Verhältniß des Trägers der Bewußtseinserscheinungen (im weiteren, die sinnlichen Empfindungen mit umfassenden Sinn dieses Wortes) zur Materie. Er bedarf der Annahme einer „Mittelkraft", weil er in der Undurchdringlichkeit den Charakter der Materie, in der Durchdringlichkeit den des Geistes findet, und hiernach die Materie nicht auf den Geist direct einwirken zu können scheint, dennoch aber eine Einwirkung statthaben muß, ohne welche die sinnliche Erkenntniß nicht zu Stande kommen könnte. Freilich vermag Schiller von diesen Principien aus die Mittelkraft, deren er bedarf, und die er näher als einen „Nervengeist" bestimmt, nicht ohne Widerspruch zu denken, und ist einsichtig genug, dies selbst zu erkennen, nichtsdestoweniger statuirt er sie, indem ihm die vermeintliche Unentbehrlichkeit dieser Annahme zur Erklärung empirisch gegebener Thatsachen genügt, um sich über die logischen Bedenken hinwegzusetzen. „Läßt sich ein solches Wesen denken?

— Gewiß nicht! — Dem sei, wie ihm wolle, es ist wirklich eine Kraft zwischen der Materie und dem Geiste vorhanden.“ — „Die Erfahrung beweist sie. Wie kann die Theorie sie verwerfen?“

Es ist von Interesse zu sehen, in welcher Art der junge Schiller die Lehren neuerer Philosophen über das Verhältniß von Geist und Materie auffaßt und kritisirt. Er verwirft den Materialismus, die Leibnitzische Lehre, von einer durch Gott präſtabilirten Harmonie zwischen psychischen und äußeren Vorgängen, und auch die (occasionalistische) Doctrin des Malebranche und anderer Cartesianer, wonach Gott bei Gelegenheit gewisser Bewegungen der Materie in der Seele bestimmte Empfindungen bewirkt, wie er auch bei bestimmten Begehrungen in einer denselben entsprechender Weise die Materie bewegt. Gegen den Materialismus sucht Schiller nicht nach theoretischen Argumenten; es genügt ihm zur Verwerfung desselben, daß er der Erhabenheit des Geistes Eintrag thue: „Diese Meinung (sagt er) kann nur Thoren und Bösewichter bethören; der Weise verhöhnet sie.“ Hier spricht mehr der Redner, als der Forscher. Daß das unmittelbare Hineinziehen ethischer Rücksichten ein wissenschaftlicher Fehler sei, und daß die ethische Prüfung, die an ihrem Orte ihr volles Recht hat, auch ihrerseits eine ruhige, unparteiische Erwägung fordere, sagt sich der theologisirende Verfasser der Abhandlung nicht. Auch Leibnitzens Lehre, daß eine präſtabilirte Harmonie bestehe, wird mit den gangbaren moralischen Argumenten der Gegner bekämpft, ohne daß auf ihren Zusammenhang mit der Monadenlehre dieses Denkers eingegangen, und ohne daß die Gültigkeit der moralischen Anschuldigungen irgendwie geprüft wird. — „So ist also“, sagt Schiller, „die Welt ohne Absicht da. Freiheit und moralische Billigung sind Phantome. Meine Glückseligkeit ist Traum.“ — Wie wenig Schiller damals von der wesentlichen Bedeutung dieser Lehre in dem Ganzen des Leibnitz'schen Systems eine Ahnung hatte, geht aus den Schlußworten seiner Kritik hervor: „Diese Meinung ist nichts als ein witziger Einfall eines feinen Kopfs, den er selbst nimmermehr glaubte.“ Die Lehre von den Gelegenheitsursachen wird zwar nur in ihren theologischen Consequenzen bekämpft, aber doch durch ein Argument, welches sie wirklich trifft: „Jede meiner

Vorstellungen ist also ein Wunder und widerspricht den ersten Naturgesetzen. — Beständige Wunder verrathen einen Mangel im Plan der Welt.“ —

Die „Mittelkraft läßt Schiller in einem „unendlich feinen, einfachen, beweglichen Wesen“ wohnen, das im Nerven als seinem Kanal ströme. Er verwendet sie zur Erklärung theils der Perception, theils der Wiedererinnerung und der Vorstellungsassociation. Daß alle diese Vorgänge materiell bedingt seien, ist Schiller's Ueberzeugung; aber den Mechanismus selbst aufzufinden, hält er für unmöglich, und erklärt, er finde es seiner Absicht gemäßer, Theorien umzustoßen, als sich selbst an die Bildung von neuen und besseren zu versuchen. Im Wesentlichen folgt er dem Meister der Physiologie, Haller, in dessen Werke: „Elementa physiologiae corporis humani“ nicht nur die Ansichten, die Schiller vertritt, sondern auch die Argumente, durch welche er sie zu stützen und entgegengesetzte zu wiederlegen sucht, fast sämmtlich zu finden sind, Einzelnes ausgenommen, was Schiller gegen Bonnet und gegen Haller selbst bemerkt. Den „Nervengeist“ als ein Fluidum im Innern der Nerven, das dem Feuer und Aether und der elektrischen Materie analog, aber damit nicht identisch, sondern Dichter (crassius elementum) sei,*) nimmt Haller als wahrscheinlich an, in gewissem Anschluß, wie er selbst sagt (Physiol. vol. IV. p. 365. 381 sq.), an das Alterthum und an viele neuere Forscher, insbesondere an Galen, Descartes, Newton, Bonnet und Andere. Die Bezeichnung dieses Nervengeistes als einer „Mittelkraft“ konnte Schiller gleichfalls aus jenem Werke Haller's schöpfen, worin (IV., p. 378) angegeben wird, daß Schelhammer, Perry und Santanelli das Nervenfluidium als „medium quid inter corpus et animam“ bezeichnet haben; bei Descartes spielte es bereits eine Art von Mittelrolle, obschon ohne jenen Namen. Vielleicht aber lag für Schiller eine noch

*) Die Entdeckungen der Physiologie unserer Zeit, daß die Anregung eines Nerven, welche psychische Functionen vermittelt, die elektrische Strömung in demselben vermindert, und daß dieselbe sich nur mit einer Geschwindigkeit von etwa 90 Fuß in der Secunde fortpflanzt, also fast 15 Millionen mal langsamer, als die Elektricität, scheinen diese Haller'schen Annahmen zu bestätigen.

frühere Anregung zum Nachdenken über jene Fragen und zur Annahme einer „Mittelkraft" in einigen Aufsätzen im „Schwäbischen Magazin" vom Jahr 1776, welche die Möglichkeit eines „Mitteldings" zwischen dem Zusammengesetzten und Einfachen erörtern, wovon einer Schiller's dort veröffentlichtem Gedicht: „Der Abend" unmittelbar vorausgeht. — Haller schreibt (Physiol. vol. IV, p. 385) dem Nervengeiste bei der Sensation und dem Begehren (objectis sensus ferientibus aut anima motum muscularem volente) eine rapide Bewegung zu, und Schiller nimmt das Gleiche als wahrscheinlich an (§ 6 und 58). Die Meinung, als ob die Nerven selbst gleich elastischen Saiten schwingen könnten, hat Haller (IV, p. 361 sqq.) einer sehr eingehenden Widerlegung gewürdigt, und auch Schiller weist dieselbe zurück (§ 8). Das Gedächtniß, mithin die Möglichkeit der Wiedererinnerung, beruht nach Haller auf materiellen Spuren (vestigia), die im Gehirn von den Eindrücken zurückbleiben. Diese Theorie sucht er unbeschabet seiner Ueberzeugung von der Immaterialität der Seele durch eine ausführliche Erörterung zu erweisen (V, p. 537 sqq). Er glaubt jedoch, daß die Natur dieser Spuren sich nicht positiv bestimmen lasse, und weist nur verschiedene Ansichten, die andere Forscher hierüber aufgestellt hatten, als unhaltbar zurück. Schiller nimmt in wesentlicher Uebereinstimmung mit ihm „materielle Ideen des Denkorgans oder der Phantasie" an, die von den „materiellen Ideen der Sensation" erzeugt werden, und dies gleichfalls unbeschabet der Selbständigkeit der immateriellen Seele. Die verschiedenen Theorien über die Natur der „materiellen Ideen" erörtert Schiller (§§ 8 und 9) in einer freien, nicht mehr an Haller's Sätze gebundenen Weise, und hierin liegt die am meisten originale Partie seiner Abhandlung. Zwar kommt er im Endresultat mit Haller in sofern überein, als auch er die Natur jener materiellen Spuren nicht für erkennbar hält; aber sein Weg ist ein anderer. Haller bekämpft entschieden die Ansicht, daß diese Spuren auch wieder Bewegungen seien, nur schwächere, als die ursprünglichen, bei dem sinnlichen Eindruck erzeugt, also Vibrationen, oder, wie Hartley sie genannt hatte, „vibratiunculae"; sein Gegengrund ist, es sei undenkbar, daß sich in dem weichen Hirn bis über das fünfzigste Jahr hinaus

in ununterbrochener Andauer eine Vibration erhalte, die im Kindesalter von einem sinnlichen Eindruck ausgegangen sei; er nimmt demnach ruhende Spuren an, die in einer nicht näher bestimmbaren Weise dem Gehirn inhäriren. Gerade die von Haller bekämpfte Ansicht hält nun aber Schiller für die vernünftigere, obschon er zuletzt auch sie verwirft; die von Haller begünstigte Ansicht dagegen erscheint ihm als so absurd, daß er den großen Mann nur durch die unrhythmische Parodie zu entschuldigen weiß: „Quandoque bonus dormitat Hallerus." Vollends aber Bonnet, der von Haller (vol. V, p. 537) als „singularis vir et praestantissimus" gepriesen wird, und dessen in der „Analyse de l'âme" (p. 378 sqq.) entwickelte Hypothese demselben (V. p. 547) als „elegantissima" gilt, fährt gar schlimm bei Schiller. Dieser prädicirt ihn als einen „französischen Gaukler, der mit unverzeihlichem Leichtsinn über die schwersten Punkte dahinhüpft". Die Keckheit des jungen Denkers und die Lebhaftigkeit seiner Polemik ist sehr erklärlich. Sie ist der Ausfluß der ersten Freude eigener Mitarbeit an der Wissenschaft, die Kraft, die sich zu fühlen beginnt, bethätigt sich wie aufjubelnd in kampflustigen Muth und Uebermuth. Der Chirurgien Major Christian Klein, welcher zusammen mit Consbruch und Reuß die Arbeit zu beurtheilen hatte, wirft dem jungen Verfasser vor, derselbe sei „äußerst verwegen und oft gegen die würdigsten Männer hart und unbescheiden". Schiller's Beweis (in § 9), daß die Association in den „materiellen Ideen" ihren Grund haben müsse, liegt darin, daß andernfalls die Seele alle vorhandenen Vorstellungen vergleichen müßte, um die ähnliche, zu welcher von einer gegebenen aus fortgegangen wird, zu finden, was absurd sei. Aber hier macht Schiller die unerwiesene Voraussetzung, daß alle Functionen der Seele Bewußtseinsprocesse seien; der Gegner kann annehmen, daß auch in der Seele als solcher unbewußte, gleichsam latente Vorstellungen (oder welchen andern Namen man solchen Gebilden geben mag) liegen können, und daß diese nach unbewußt wirkenden psychischen Gesetzen zum Bewußtsein wiedererweckt werden. Gegen die von Haller begünstigte Annahme ruhender Spuren bemerkt er (in § 8, I.) Mehreres, was jedoch ohne rechte Beweiskraft ist. Ihn stört namentlich die Nothwendigkeit der Annahme einer Er=

haltung jener Spuren im Wechsel der materiellen Bestandtheile der Nerven. Aber dieser Einwurf ist nicht stichhaltig, da es ein allgemeines Gesetz des organischen Lebens ist, daß im Stoffwechsel die Form sich erhält, und daß nicht nur die ursprüngliche, sondern selbst die angebildete Form sich in diesem Proceß bis zu einem gewissen Maße immer wieder herstellt. Schiller selbst fällt auf diese Antwort, indem er sich der Erhaltung der Narben erinnert, entgegnet aber wiederum: „ohne Anstand; — wer sich den Eindruck als Narben vorstellen kann; — aber wehe dir dann, schöner Organismus des Denkens, wehe deiner Natur; einfacher Geist!“ Aber diese Rhetorik ist unzutreffend. Der Eindruck wird ja nicht als Narbe vorgestellt, sondern nur in einer bestimmten Beziehung der Erhaltung der Form im Wechsel des Stoffs damit verglichen. Auch handelt es sich nicht um den Geist selbst, sondern um sein materielles Organ. Gegen die Wiedererinnerung, die sich an solche Spuren knüpfe, bemerkt Schiller (in § 9), es sei undenkbar, „wie ein Eindruck in Bewegung komme“ und er wirft hierbei Haller Oberflächlichkeit vor. Aber es ist gar nicht undenkbar, daß eine anderweitig erzeugte Bewegung, wenn sie auf eine bestimmte Formation trifft, welche ihrerseits Folge einer früheren Perception ist, in ihrem Fortgange eine Modification von bestimmter Art erleide, woran sich dann, wenn doch unabweisbar eine Wechselwirkung zwischen Bewegung und Bewußtsein angenommen werden muß, recht wohl die Wiedererregung derjenigen Vorstellung anschließen kann, an welche sich jene bleibende Formation geknüpft hat. Findet ja doch eben dies (wie heute entgegnet werden kann) bei der Gestaltung des photographischen Bildes und dem Sehen dieses Bildes statt! Eine Schwierigkeit, von der Schiller auch die Theorie andauernder Bewegungen betroffen glaubt, zu welcher er sich sonst hinneigen würde, findet er in dem gesonderten Verlauf der einzelnen Nervenfasern (den schon Haller, obschon nicht mit ganz zureichender Bewaffnung des Auges, beobachtet hatte), da doch, wie er richtig bemerkt, die Associationen der Vorstellungen Verbindungen der Eindrücke untereinander voraussetzen. Aber dieses Bedenken hebt sich sofort, falls nur nicht der Ort der „Eindrücke“ oder der Haller'schen „Spuren“ in den Nervenfasern selbst gesucht wird, sondern in den Central-

theilen, in welche die Nerven einmünden (und näher etwa in der Hirnrinde). Hier sind die Ganglienkugeln durch unzählige Verbindungsfasern mit einander verknüpft. In ähnlicher Weise lassen sich die meisten übrigen Einwürfe Schiller's aufheben, sobald die Ansicht, die er bekämpft, nicht in der einseitigen Gestalt, in der sie ihm vorschwebt, sondern in richtigerer Fassung gedacht wird. Den Einwurf, welchen Haller, wie wir oben erwähnt haben, gegen die Ansicht einer Andauer der Bewegungen richtet, hat Schiller, der diese Ansicht relativ begünstigt, unbeantwortet gelassen.

Es ließen sich noch andere Sätze und Untersuchungen aus dem erhaltenen Fragmente von Schiller's reichhaltiger Dissertation ausheben, und zum Theil wird dies bei der Erörterung der „Theosophie" geschehen, doch liegt eine erschöpfende Vollständigkeit nicht in unserm Plane. Es bekundet sich in der Dissertation ganz unzweifelhaft ein echt wissenschaftlicher Sinn. Die behandelten Probleme interessiren Schiller um ihrer selbst willen. Sein Interesse ist jedoch mehr ein philosophisches, als ein positiv naturwissenschaftliches. Daß er mehr auf Widerlegung, als auf Neubau ausgeht, ist bei dem damaligen Stande der Untersuchung nicht zu tadeln; freilich hat er auch diese Aufgabe nicht hinreichend gelöst. Schiller legte auf diese Dissertation später (nach dem Zeugniß Wilhelm's von Hoven bei Caroline von Wolzogen in ihrer Biographie Schiller's I, S. 23) nur geringen Werth. Aber als ein Document des Schiller'schen Entwicklungsganges ist sie uns von hoher Bedeutung. Wir sehen, wie ernstlich er mit jenem Studienkreise sich beschäftigt hat, wie ihn vor allen andern Problemen diejenigen anziehen, die für die Gestaltung der Gesammtanschauung von der Welt und den Menschen die entscheidenden sind, wie moderne Philosophie und Naturwissenschaft seine Geistesrichtung bestimmen. Er hätte nicht in der Dichtung mit der vollen, gemüthergreifenden Kraft die Ideale der Neuzeit zu verkörpern vermocht, wäre er nicht auch in die Tiefen der wissenschaftlichen Forschung lernend und selbstforschend eingegangen.

Bekannter als Schiller's erste nicht früher als 36 Jahre nach seinem Tode veröffentlichte Abhandlung ist die zweite, die wie schon oben erwähnt wurde, sofort im Druck erschien: „Ver-

such über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen".

Schiller's Methode ist auch in dieser Abhandlung wiederum, und noch durchgängiger, als in der ersten, die teleologisch-causale: er bezeichnet zuvörderst den Zweck des Menschen und untersucht dann, wie derselbe durch das thatsächlich Gegebene realisirt werde, insbesondere, wie die sinnlichen Empfindungen demselben dienen.

In der Einleitung erklärt sich Schiller über seine Tendenz dahin, er wolle versuchen „den merkwürdigen Beitrag des Körpers zu den Actionen der Seele, den großen und reellen Einfluß des thierischen Empfindungssystemes auf das Geistige in ein helleres Licht zu setzen". Er unterscheidet zwei extreme Ansichten. Die erste betrachte den Körper nur als Hemmniß und Kerker des Geistes; die andere erhebe ihn zum Zweck. An sich seien beide Meinungen gleich falsch, die erste aber sei der gewöhnlichere Fehler, und daher thue es noth, ihr durch Hervorhebung der entgegengesetzten Momente ein Gegengewicht zu geben. Diese Tendenz ist die gleiche, die sich auch in der ersten Abhandlung kundgiebt, ein Ausfluß des allgemeinen Einheitsstrebens und des Ankämpfens gegen dualistische Sonderung, welches überhaupt die Neuzeit kennzeichnet und insbesondere als Opposition gegen den naturlosen Spiritualismus im achtzehnten Jahrhundert eine immer wachsende Macht gewann. Im ersten Theil betrachtet dann Schiller den „physischen", im zweiten den „philosophischen" Zusammenhang. Unter jenem versteht er den Einfluß der sinnlichen Empfindungen auf die Erhaltung und Förderung des Organismus, woran sich wiederum der Bestand der psychischen Functionen knüpft, unter dem „philosophischen Zusammenhang" aber die Beziehung der sinnlichen Functionen zu den geistigen; diese letztere Beziehung ist ihm eine vierfache: a. thierische Triebe wecken und entwickeln, b. begleiten, c. bekunden die geistigen; d. Nachlaß der thierischen Natur ist eine Quelle der Vollkommenheit.

Den ersten Theil behandelt Schiller nur in Kürze (§§ 2—6). An die Spitze der gesammten Betrachtung stellt er den nämlichen Satz, von dem er auch in der „Philosophie der Physiologie" ausgeht: Die oberste Aufgabe des Menschen, in deren Er-

füllung seine Vollkommenheit liegt, ist Erkenntniß des Weltplans. Schiller fügt aber jetzt die Gedanken hinzu, daß, da zwischen dem Zweck und dem Maaße der auf seine Erreichung abzielenden Kraft die genaueste Harmonie bestehen müsse, die menschliche Vollkommenheit in der vollsten Uebung der Kräfte und ihrer wechselseitigen Unterordnung bestehen müsse. Die Thätigkeit der Seele ist an die der Materie gebunden. Sie bedarf der Sinnesorgane; diese setzen wiederum den Organismus der Ernährung und den der Erzeugung voraus. Wenn die Seele den Körper schützen und in zuträgliche äußere Verhältnisse bringen soll, so muß sie seinen jedesmaligen Zustand kennen. Auf die Kenntniß durch das Denken kann aber zu diesem Zweck nicht gerechnet werden. Also muß ein unmittelbares Bewußtsein der Zustände gegeben sein, und dieses liegt in Lust und Schmerz. Diese „thierischen Empfindungen" wirken mit unaustilgbarer, obschon durch den Geist überwindbarer Macht.

Ausführlicher handelt der Verfasser von dem „philosophischen Zusammenhang" (§§ 7—27). In dem ersten Abschnitte (§§ 7—11) versucht Schiller zuvörderst eine kühne Construction der Nothwendigkeit des Leibes für den endlichen Geist. Ein Wesen, das die Fähigkeit der Ideenbildung hat, muß diese entweder von Ewigkeit her wirklich geübt haben, was bei dem Menschen nicht der Fall ist; oder es kann zur Bethätigung derselben nicht durch sich selbst allein, sondern nur durch eine äußere Anregung zuerst gelangen; denn sonst würde sich der Widerspruch ergeben, daß zum Denken das Denken, welches doch noch nicht vorhanden ist, führen müßte. Jene Anregung wird aber dem Geiste durch die mit ihm verflochtene „thierische Natur" zu Theil. Die thierische Empfindung, die Lust und der Schmerz, dient nicht allein der Erhaltung des physischen Lebens, sondern hilft auch das innere Uhrwerk des Geistes in Gang bringen. Zur Bestätigung dieses Satzes wirft Schiller einen Blick auf die Entwicklungsgeschichte des einzelnen Menschen und des Menschengeschlechts. Er weist den Fortgang nach von Schmerz und Lust und Sorge für das Bedürfniß zu der zuletzt auch als Selbstzweck gepflegten Kunst und Wissenschaft. In dem zweiten Abschnitt (§§ 12—21) führt Schiller zuerst den Satz durch: „die Thätigkeiten des Körpers

entsprechen den Thätigkeiten des Geistes" oder: „geistige Lust hat jederzeit eine thierische Lust, geistige Unlust jederzeit eine thierische Unlust zur Begleiterin". Geistiges Vergnügen befördert, geistiger Schmerz untergräbt das Wohl der Maschine; Munterkeit oder Trägheit der Seele macht die Bewegungen der Maschine lebhaft oder träge. Darnach zeigt Schiller auch das Umgekehrte, daß nämlich die Stimmungen des Geistes denen des Körpers folgen. Diese doppelte Beziehung erläutert er durch einen Vergleich, der an das bekannte Leibnitz'sche Gleichniß zweier gleichgestellten Uhren erinnert und wohl auch demselben nachgebildet ist. Man kann, sagt Schiller, Seele und Körper zweien gleichgestimmten Saiteninstrumenten vergleichen, die neben einander gestellt sind; ein Ton auf dem einen weckt den gleichen Ton auf dem andern durch ein Mitschwingen der entsprechenden Saite. Aber der Sinn, in welchem Schiller dieses Bild gebraucht, ist von dem Leibnitz'schen sehr verschieden. Schiller statuirt einen natürlichen Einfluß, Leibnitz eine vorausbestimmte Harmonie, welche die einander entsprechenden Vorgänge ohne gegenseitigen Einfluß vermittelst der bloßen Bethätigung der inneren Causalität eines jeden der beiden Wesen bewirke. Kürzer behandelt Schiller den dritten Abschnitt (§ 22) über die „Physiognomik der Empfindungen". Jeder Affect hat seine specifischen Aeußerungen. Wird der Affect oft erneuert, so werden auch die consensuellen Züge habituell, und in diesem Sinne billigt Schiller den Satz: „die Seele bildet den Leib", ohne denselben jedoch (mit Stahl und im andern Sinne auch mit Aristoteles und den Scholastikern) auch auf eine ursprüngliche unbewußte Seelenwirksamkeit mitzubeziehen. Endlich zeigt er im vierten Abschnitt (§§ 23—27), wie auch der „Nachlaß der thierischen Natur", die Abspannung, die namentlich im Schlafe eintritt, obschon sie nothwendig mit einem temporären Nachlaß der Geistesthätigkeit verknüpft sei, doch der Vollkommenheit des gesammten geistigen Lebens diene, da sonst (wie Schiller meint) die Affecte durch sich selbst und durch ihr physiologisches Correlat in der Nervenbewegung unaufhörlich wachsen müßten und die Kraft sich in Kurzem aufreiben würde. In dem Leibe gewinnt, seiner Organisation gemäß, die Consumtion über die Compensation zuletzt nothwendig das Uebergewicht,

und so tritt seine Auflösung ein; die Seele aber fährt fort, in anderen Kreisen ihre Denkkraft zu üben.

Ueber den wissenschaftlichen Werth dieser Abhandlung sind sehr verschiedenartige Urtheile gefällt worden. Die vom Herzog ernannten medicinischen Richter: Klein, Consbruch und Reuß und neben ihnen der Philosoph Abel, erklärten dieselbe des Druckes würdig; ihre Ausstellungen gingen theils auf die Form, die ihnen an einzelnen Stellen als zu poetisch erschien, theils auf einzelne kühnere Behauptungen, die ihnen eine Parteilichkeit gegen den Spiritualismus zu enthalten schienen. Schiller selbst scheint diese Schrift später fast nur als einen Jugendversuch betrachtet zu haben; er nahm sie in die Sammlung seiner prosaischen Schriften nicht auf; auch in seine Werke, deren erste Ausgabe Körner in genauem Anschluß an die Intentionen des Freundes besorgte, ist sie ursprünglich nicht eingegangen; sie ist in dieselben erst später (1838), nachdem sie in neueren Zeitschriften wieder abgedruckt worden war und Hoffmeister in seiner bekannten Schrift über Schiller sie sehr gerühmt hatte, nachträglich aufgenommen worden. Sehr anerkennend äußert sich über diese Dissertation der Verfasser der oben citirten Festrede (in der Zeitschrift für Psychiatrie, 1859), Otto Müller, welcher meint, Schiller habe den heute als richtig und fruchtbringend erkannten Weg der Analyse des Seelenlebens, nämlich den naturwissenschaftlichen Weg der physiologischen und ethnologischen Forschung, dem Heinroth und seine Genossen untreu geworden seien, schon damals eingehalten. „Es sind," sagt er, „achtzig Jahre seitdem verflossen; die Psychiatrie hat zur Vermehrung ihrer Kenntnisse erst manchen Nebenweg wieder einschlagen müssen, und erst in unsern Tagen lenkt sie in den schon damals von Schiller vorgezeichneten Weg der Forschung ein." Müller hebt mit besonderer Anerkennung Schiller's Satz hervor: „Der Mensch ist nicht Seele und Körper, der Mensch ist die innigste Vermischung dieser beiden Substanzen," und stellt denselben der Lehre eines Maximilian Jacobi, Damerow, Zeller und Anderer von der Einheit von Leib und Seele gleich. Dies ist ungenau. Schiller lehrt nicht Einheit, sondern nur inniges Vereintsein von Seele und Leib als zweien Substanzen und durchgängige Wechselwirkung zwischen beiden, und vindicirt der Seele

auch die geistigen Functionen; M. Jacobi aber identificirt Leib und Seele als Eine Substanz, von der er als eine zweite Substanz den Geist unterscheidet. Auch die Ansichten jener anderen neueren Irrenärzte sind mit der Schiller'schen nicht identisch. Das Lob einer gesunden naturwissenschaftlichen Forschungsmethode kommt Schiller's Arbeit im Vergleich mit der Moralisirungssucht Heinroth's allerdings zu; doch theilt er hierin nur die bessere Methode seiner Zeit. Die Richtung auf exacte Beobachtung und Erklärung der Erscheinungen aus den wirkenden Ursachen läßt sich übrigens in der „Philosophie der Physiologie" in höherem Maaße, als in der zweiten Dissertation, erkennen. In der letzteren begnügt sich Schiller oft, allgemeine Gesichtspunkte aufzustellen und mit populären Argumenten aus der Geschichte und Dichtung zu versehen, während er sich in der früheren Dissertation der ernsteren Forschungsarbeit in der Prüfung bestimmter, scharf ausgeprägter Theorien unterzieht. In der zweiten Dissertation geht der Ausdruck: „physische Natur" bald auf die sinnliche Seite des Seelenlebens, bald auf die Functionen des physischen Organismus. Wenn Schiller nachweist, wie Lust und Schmerz die geistige Entwicklung bedingen, wie Hunger und Blöße den Menschen zur Arbeit, Arbeit zur Kunst und Wissenschaft geleitet haben, so ist die „thierische Natur" auf das Sinnenleben bezogen, wenn dagegen Schiller sagt (§ 25): „Nun ist, wie wir wissen, jede geistige Empfindung mit einer ähnlichen thierischen vergesellschaftet, d. i. mit andern Worten: jede ist mit mehr oder weniger Nervenbewegungen verknüpft, die sich nach dem Grade ihrer Stärke und Ausbreitung richten," so wird hier die nothwendige Verbindung einer Function des materiellen Substrates mit dem psychischen Vorgange behauptet. Nun könnte aber möglicherweise ein Forscher leugnen, daß geistige Lust stets mit sinnlicher Lust verknüpft sei und doch die Verknüpfung der nämlichen Lust mit gewissen Hirnbewegungen zugestehen; es liegen also zwei verschiedene Thesen vor, die in Folge einer Unbestimmtheit des Ausdrucks als eine einzige erscheinen. Zu den gelungensten Partien der Dissertation gehört die geschichtsphilosophische Betrachtung über den Entwicklungsgang des Menschengeschlechts „von seiner Wiege an bis zu seinem männlichen Alter". Auch was Schiller „aus

der Geschichte des Individuums" über die Entwicklung des einzelnen Menschen sagt, ist sehr ansprechend. (Daß er dabei auf Garve's Anm. zu Ferguson's Moralphilosophie fußt, erwähnt er selbst.) Die gleiche Ansicht über den Fortschritt von der Sinnlichkeit zur Geistigkeit, die Schiller in dieser Dissertation äußert, hat er auch später stets bewahrt und in mehreren seiner historischen Schriften dargelegt. Die Anerkennung eines relativen Rechtes der Sinnlichkeit, die sich in der Dissertation bekundet, ist gleichfalls ein bleibendes Element des Schiller'schen Denkens geworden; sie ist es, die er später dem Kant'schen Rigorismus siegreich entgegenstellt.

Die ästhetischen Abhandlungen der früheren Periode.

Im „Würtembergischen Repertorium der Litteratur" erschien 1782 von Schiller die Abhandlung: „über das gegenwärtige deutsche Theater". Im Jahr 1784 hielt er zu Mannheim in einer Sitzung der kurpfälzischen deutschen Gesellschaft (am 26. Juni) einen Vortrag über das Thema: „Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?" — den er 1785 im ersten Hefte der Thalia veröffentlicht hat, und der auch in die Werke (unter dem Titel: „Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet") aufgenommen ist. In dem ersten Aufsatze untersucht Schiller, warum die bestehende Schaubühne die großen Wirkungen nicht übe, die man von ihr erwarten könne, und welchen Werth sie dennoch behaupte. Das Schauspiel sollte als ein Spiegel des menschlichen Lebens die reineren Begriffe von Glückseligkeit und Elend mittelst der sinnlichen Anschauung in die Seele prägen. Aber es ist Thatsache, daß seine Wirksamkeit eine geringere ist. Die Ursachen findet Schiller im Publicum, im Dichter und im Schauspieler. Das Publicum sucht mehr Ergötzung, als Belehrung. Die Dichtung schwankt zwischen Convenienz und roher Natur. Der Schauspieler sucht den Effect mehr, als den reinen Ausdruck der Empfindung. Aber doch übt das Schauspiel immer noch in gewissem Maaße die Wirkungen, die in seiner Aufgabe liegen. Schiller

bezeichnet diesen trotz der Mängel und der Entartung immer noch unverlornen Erfolg nur kurz in poetischem Ausdruck am Schluß der ersten Abhandlung unter anderm durch den Satz: „Ein edles, unverfälschtes Gemüth fängt neue, belebende Wärme vor dem Schauplatz; beim roheren Haufen summt doch zum mindesten eine verlassene Saite der Menschheit verloren noch nach.“ In der zweiten Abhandlung geht er auf eben diese echten Wirkungen genauer ein. Sittlichkeit, Kenntniß des Lebens, Aufklärung des Verstandes, edle Ausfüllung der Muße sind die Vorzüge, die er hier der Schaubühne nachrühmt. In ihrer sittlichen Wirkung unterstützt sie die weltliche Gerechtigkeit durch unparteiisches Gericht, die Weisheit und Religion durch ihre Bilder einer Tugend, die über die bloße Gesetzlichkeit hinausgeht; sie wirkt in diesem Sinne auch da noch heilsam, wohin Religion und Gesetze nicht mehr reichen, wo diese beiden „es unter ihrer Würde achten, Menschenempfindungen zu begleiten“, indem sie die Thorheit geißelt, die oft moralische Verschuldung im Gefolge hat. Kenntniß der Welt und praktische Weisheit gewährt die Schaubühne, indem sie uns mit den Lastern und Thorheiten bekannt macht, denen wir im Leben begegnen, und den Schicksalen, die auch uns betreffen können; wir lernen jene ausfindig und unschädlich machen, diese standhafter ertragen und bei unserm Urtheil über unsere Nebenmenschen mit in Rechnung ziehen. Durch die aufklärende Wirkung auf den Verstand hilft die Schaubühne den Aberglauben bekämpfen, Duldung verbreiten, falsche Maximen im sittlichen Leben, insbesondere willkürliche Zustutzerei in der Erziehung züchtigen, das Volk über seine Regierung belehren, den Patriotismus kräftigen. Unter den Mitteln der Erholung und Ergetzung endlich ist die Bühne das edelste, da sie vornehmlich den Menschen, der sonst zwischen Arbeit und Sinnlichkeit schwankt, in einen harmonischen Mittelzustand versetzt, die Extreme ausgleicht, jeder Seelenkraft Nahrung giebt, ohne eine einzige zu überspannen, die Weichlichkeit durch Anregung des Kraftgefühls, die Rohheit durch sanftere Stimmung mäßigt, den einzelnen Zuschauer durch die Gleichheit der erregten Gefühle dem ganzen Kreise verbrüdert, und so den Menschen sich rein als Menschen empfinden läßt. Schiller ist besonnen genug, die Thesis einer wesentlichen Wir-

kung der Bühne auf Sitten und Aufklärung, wie eifrig er dieselbe auch vertheidigt, doch schließlich noch als „zweifelhaft" zu bezeichnen; daß sie aber unter allen Anstalten zur gesellschaftlichen Ergetzung den Vorzug verdiene, behauptet er mit um so größerer Entschiedenheit, und legt auf diesen Vorzug das gebührende Gewicht.

Wenn Schiller in der ersten Abhandlung, an deren Schluß er Lessing's Hamburgische Dramaturgie (16. Stück), ausdrücklich citirt, die Schaubühne als einen Spiegel des menschlichen Lebens bezeichnet und diesen Begriff so ausführt, daß das Zusammengehörige in den Evolutionen um Tugend und Laster und in den Geschicken unserem Auge übersehbar vorgestellt werde, so ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß der von Lessing im 70. Stück „hingeworfene Gedanke", die Wirklichkeit sei in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit nur ein Schauspiel für einen unendlichen Geist, die Kunst stelle die Gegenstände so dar, daß sie alles nicht Dazugehörige absondere, der Schiller'schen Doctrin zum Grunde liegt; nur hat Lessing die Absonderung des Fremdartigen, Schiller die Vereinigung des Außereinanderliegenden, aber im Weltplan Zusammengehörigen betont. Der Aristotelische Begriff einer Nachbildung, welche Wesen und Gesetz erkennen lassen soll, liegt zum Grunde. Dem Leben den Spiegel vorzuhalten, bezeichnet bekanntlich auch Shakespeare als Aufgabe der Kunst. Die drei ersten der in der zweiten Abhandlung von Schiller unterschiedenen Zwecke lassen sich unter den von Aristoteles der Kunst vindicirten Zweck der sittlichen Belehrung und Bildung subsuniren. Der Zweck der Ergetzung als einer edeln Ausfüllung der Muße ist identisch mit dem Zweck, welchen Aristoteles durch *διαγωγὴ* bezeichnet und von der bloßen Erholung (*ἄνεσις*) so unterscheidet, daß nur die Bildung dazu befähige, wogegen die bloße Erholung auch den Ungebildeten zukomme. Von der sittlichen Wirkung, welche gewisse Kunstgattungen üben können, und dem Kunstgenuß unterscheidet Aristoteles als eine dritte Aufgabe der Kunst die Wirkung auf die Affecte, welche er als „Katharsis" bezeichnet. Die Deutung dieses Terminus, welche Lessing giebt: „sittliche Reinigung oder Läuterung der Affecte", gehört zu Schiller's drei ersten Wirkungen. Ist unter der Katharsis eine zeitweilige Auf-

hebung von Affecten mittelst der Anregung und des Ablaufs derselben, das Hindurchführen des Zuschauers durch dieselben bis zu den befriedigenden und befreienden, den Affect aufhebenden Abschluß zu verstehen, so berührt sich damit einigermaaßen das, was Schiller am Schluß der ersten Abhandlung von der „belebenden Wärme der Empfindungen" sagt; doch hat Schiller diese Deutung, die sich uns gegenwärtig als die wahrscheinlichste ergeben hat, nicht gekannt. Die Aristotelische Doctrin ist ihm, wie wir oben zeigten, in gewissem Maaße aus Lessing's „Hamburgische Dramaturgie", aber auch wohl nur aus dieser Quelle bekannt gewesen. Auffallend ist der Pragmatismus, der sich in diesen Abhandlungen, zumal der zweiten, kundgiebt, die Anempfehlung des Gebrauchs der dramatischen Kunst zu löblichen Absichten, die außerhalb ihrer selbst liegen und denen sie als Mittel zu dienen habe. Charakteristisch sind in diesem Sinne insbesondere folgende Stellen: „Nicht weniger ließen sich, verstünden es die Oberhäupter und Vormünder des Staates, von der Schaubühne aus die Meinungen der Nation über Regierung und Regenten zurechtweisen." — „Sogar Industrie und Erfindungsgeist könnten und würden vor dem Schauplatze Feuer fangen, wenn die Dichter es der Mühe werth hielten, Patrioten zu sein und der Staat sich herablassen wollte, sie zu hören." — „Wenn in allen unsern Stücken ein Hauptzug herrschte; wenn unsere Dichter unter sich einig werden und einen festen Bund zu diesem Endzweck errichten wollten; wenn strenge Auswahl ihre Arbeiten leitete, ihr Pinsel nur Volksgegenständen sich weihte; mit einem Wort, wenn wir es erlebten, eine Nationalbühne zu haben, so würden wir auch eine Nation." — Es bedarf gegenwärtig einer kritischen Erörterung dieses Pragmatismus, der ganz im Geiste des achtzehnten Jahrhunderts, der Aufklärung von oben herab liegt, um so weniger, da nicht nur das allgemeine Bewußtsein der Gebildeten längst über diesen Standpunkt hinausgegangen ist (und vielleicht oft sogar allzusehr dahin neigt, die Absicht und das Bewußtsein hinter die unbewußte Nothwendigkeit hintanzusetzen), sondern auch Schiller selbst in seiner spätern Zeit jene äußerliche, die Kunst zum Mittel für heterogene Zwecke herabsetzenden Teleologie abgestreift hat. Aus solcher Berechnung, wie sie dort empfohlen wird, würde kein

wahrhaftes Kunstwerk hervorgehen, das vielmehr eine freie Schöpfung des Genius sein will, und die beabsichtigte Wirkung würde gerade darum nicht erreicht werden, weil ja den Leser oder Hörer die Absicht, die er bemerkt, verstimmt. Das einzige unmittelbare Ziel der Kunst ist die Schönheit des Kunstwerkes selbst. Aber es bleibt doch wahr, daß, wenn sie nur hiernach trachtet, eine ungesuchte Wirkung auf den Betrachter im Sinne der Förderung des Wahren und Guten nicht ausbleiben wird. Beides hat Schiller später richtig erkannt. In solchem Sinne kann und muß der Satz von der moralischen Wirkung einer guten Bühne und auch von der Kräftigung des Nationalgeistes durch dieselbe zugegeben werden. Der Einwurf, daß vielmehr die moralische Ausbildung des Volkes den moralischen Charakter der Bühne und daß die nationale Einheit im Volksbewußtsein und in den politischen Institutionen die Entstehung und den Aufschwung einer nationalen Bühne bedinge, kann trotz seiner relativen Wahrheit jenen Satz nicht stürzen, weil eine nothwendige Wechselwirkung besteht, vermöge deren jeder Fortschritt auf der einen Seite auch auf der andern Gewinn bringt.

Hat Schiller's Theorie der moralischen Wirkung der Bühne später eine wesentliche Umbildung erfahren, so ist er dagegen in der Ansicht über ihre Bedeutung als des trefflichsten Mittels der Erholung oder der würdigen Ausfüllung der Muße und in der Zurückführung dieser Erholung auf den durch echten Kunstgenuß hergestellten Mittelzustand zwischen mühevoller Arbeit und erschlaffendem Genuß sich fortwährend gleich geblieben. Was er in diesem Sinne später, in den „Briefen über ästhetische Erziehung" ausführlich entwickelt hat, ist hier bereits wie im Keime gegeben. Doch sollte dieser Keim sich erst später entwickeln. Zunächst wird die Summa der Weltanschauung, deren Elemente in den bisherigen Arbeiten liegen, in dem „philosophischen Briefe" gezogen.

Die philosophischen Briefe.

Die „philosophischen Briefe" erschienen größtentheils 1786 im dritten Hefte der „Rheinischen Thalia" (S. 100—139), der letzte Brief (von Raphael an Julius) jedoch erst 1789 im siebenten Hefte jener Zeitschrift (S. 110—120). Die Briefe werden eingeleitet durch eine Vorerinnerung; daran schließen sich zunächst zwei Briefe des Julius an Raphael; es folgt ein Brief des Raphael an Julius, dann eine kurze Antwort des Julius, welcher ein längerer Aufsatz: „Theosophie des Julius" beigefügt ist; mit der hierauf folgenden Antwort des Raphael an Julius endet der Briefwechsel; eine in der „Thalia" versprochene Fortsetzung ist nicht erschienen. Vor der Erörterung der Form und des Inhalts sind einige Fragen über Verfasser und Abfassungszeit zu erledigen.

Lange hat man die sämmtlichen Briefe für Arbeiten Schiller's angesehen und sie alle in diesem Sinne auch zur Ermittelung seines philosophischen Standpunktes benutzt. Aus dem letzten Briefe (Raphael an Julius) schließt z. B. Hoffmeister in seinem Werk über Schiller, (II, S. 43): „So bekannte sich also Schiller zur Kant'schen Philosophie, deren Hauptwerke, außer der Kritik der Urtheilskraft damals (1789) schon erschienen waren." — Da aber dieser Brief in der Thalia mit K. unterzeichnet ist, so hätte schon Hoffmeister nicht schließen sollen, die Freundschaft habe, „wenn nicht helfend, doch anregend", sondern vielmehr: sie habe nicht nur anregend, sondern auch helfend an den Briefen mitgearbeitet. Seit jedoch Schiller's Briefwechsel mit Körner erschienen ist (1847), besteht hinsichtlich des letzten Briefes kein Zweifel mehr. Körner hat denselben dem Freunde zur Veröffentlichung in der Thalia zugesandt, zu einer Zeit, wo dieser es nicht vermuthete (Brief Körner's an Schiller vom 4. April 1788 und Schiller's Antwort vom 15. April), und Schiller läßt sich den Inhalt nur gefallen, erklärt sich aber von demselben nicht durchaus befriedigt. Der Dichter bekundet um diese Zeit eine nur sehr vorläufige Bekanntschaft mit dem Kantianismus. „Ich müßte mich sehr irren, wenn das, was Du von trockenen Untersuchungen über menschliche Erkenntniß und demüthigenden Grenzen des menschlichen Wissens fallen ließest, nicht eine entfernte Drohung mit dem Kant in sich

faßt. Was gilt's, den bringst Du nach? Ich kenne den Wolf am Heulen. In der That glaube ich, daß Du sehr recht hast; aber mit mir will es noch nicht so recht fort, in dieses Fach hineinzugehen." Bei dem ersten Briefe des Raphael haben wir nicht in gleicher Weise ein directes Zeugniß für Körner's Autorschaft; aber schon die Art, wie Körner den späteren an Schiller einsendet und auf eine etwaige Antwort eine Replik in Aussicht stellt, und wie Schiller denselben aufnimmt, spricht dafür, daß die Briefe des Raphael überhaupt ebenso aus Körner's Feder geflossen sind und in Zukunft fließen sollten, wie die des Julius aus der Schiller'schen; dazu kommt, daß Schiller in einem Briefe an Körner vom 15. April 1786 sagt: „In der Continuation unserer philosophischen Briefe wollen wir das Thema auf's Tapet bringen, welche Thätigkeit bei gleichen Kräften die vorzüglichere ist, politische oder ideale, bürgerliche oder gelehrte". Also schon damals, als der letzte Brief noch nicht existirte, hatten die vorhandenen Briefe zwei Verfasser, und wir haben nicht als Fiction, sondern als Wirklichkeit zu nehmen, was Schiller in der „Vorerinnerung" sagt: „Einige Freunde haben sich zu dem Entwurfe verbunden, einige Revolutionen und Epochen des Denkens — in dem Gemälde zweier Jünglinge von ungleichen Charakteren zu entwickeln und in Form eines Briefwechsels vorzulegen."

Die Zeit der Abfassung der einzelnen Stücke des Briefwechsels läßt sich nicht durchweg mit gleicher Sicherheit bestimmen. Daß der im siebenten Hefte der Thalia 1789 erschienene Brief von Körner vor dem 4. April 1788 verfaßt worden ist, geht aus dem schon erwähnten Briefe Körner's an Schiller von diesem Datum hervor. Die früheren Briefe, wie nach dem Briefwechsel mit Körner anzunehmen ist, nicht lange vor ihrer Veröffentlichung, etwa seit dem Herbst des Jahres 1785, verfaßt worden. Daß sie am 15. April 1786 wahrscheinlich schon vollständig existirten, läßt sich aus dem vorhin angeführten Briefe Schiller's von diesem Datum schließen. Der eingefügte Aufsatz: „Theosophie des Julius" wird von seinem fingirten Verfasser als ein verlorner Aufsatz bezeichnet, den er bei dem Durchstören seiner Papiere wiederfinde, entworfen in den glücklichen Stunden seiner stolzen Begeisterung, und wir dürfen wohl annehmen, daß in der That

Schiller jenen Aufsatz mehrere Jahre vor den „Briefen" verfaßt hat; zum Mindesten gehört der Gedankengehalt desselben bereits der früheren Zeit an; dies ergiebt sich deutlich aus Liedern der Anthologie, die auf dem nämlichen Gedankenkreise beruhen, insbesondere aus dem auch in der „Theosophie" enthaltenen Gedichte: „Die Freundschaft", welches schon 1782 in der Anthologie erschienen ist, mit dem Zusatze: „aus den Briefen von Julius an Raphael, einem noch ungedruckten Roman". Die „Briefe von Julius an Raphael", die Schiller hier im Auge hat, sind in sofern wohl von anderer Art, als die später im Verein mit Körner geschriebenen philosophischen Briefe, als in den letzteren Julius sich bereits auch in Betreff der Theosophie selbst skeptisch äußert; dieser Zweifel scheint der Zeit der Anthologie nicht anzugehören. Noch in einem Briefe an Reinwald vom 14. April 1783, den Karoline von Wolzogen in „Schiller's Leben" I., S. 99 ff. mittheilt, legt Schiller ganz jene theosophischen Gedanken und zwar als seine eigene, damals noch lebendige Ueberzeugung, dar, wie Gott sein unendliches Selbst in der unendlichen Natur gleichsam umhergestreut erblicke, sein Bild aus der ganzen Oekonomie des Erschaffenen vollständig, wie in einem Spiegel, zurückgeworfen sehe und sich in dem Abriß, das Bezeichnete in dem Zeichen liebe, wie Freundschaft und Liebe im Platonischen Sinne, nur eine Verwechselung eines fremden Wesens mit dem unserigen, eine heftige Begehrung seiner Eigenschaft sei 2c. Auch der Epilog der Theosophie (von den Worten an: „Hier, mein Raphael, hast Du das Glaubensbekenntniß meiner Vernunft") enthalte keine Gedanken, die der früheren Zeit nicht angehören könnten. Doch mag eine Ueberarbeitung unmittelbar vor der Veröffentlichung erfolgt sein.

In der „Vorerinnerung" sucht Schiller dasjenige zu mildern, was theils in der skeptischen, theils in den phantastischen Aeußerungen der „philosophischen Briefe" Anstößiges gefunden werden könnte. „Diese Zweifel, diese Irrthümer vorzutragen, war nothwendig; die Kenntniß der Krankheit mußte der Heilung vorangehen." Aber diese „Krankheit", diese „Fieberparoxismen des menschlichen Geistes" faßt Schiller doch auch wiederum als etwas relativ Berechtigtes auf; diese „Ausschweifungen der grübelnden

Vernunft" gelten ihm ebenso sehr auch als „Revolutionen und Epochen des Denkens"; die „Extreme" sind ihm der Weg zur Wahrheit. Es ist derselbe Gedanke, den Leibnitz im Hinblick auf die mannigfachen philosophischen Systeme ausgesprochen, Lessing aber auf die Geschichte der Religion bezogen hat: auch die gemeinhin verworfenen und in der That unhaltbaren Ansichten sind doch nicht völlig verwerflich; sie sind Vorstufen zur reineren und volleren Erkenntniß, Stadien des Entwicklungsprocesses der Menschheit. Freilich nur in dem Sinn, wie Krankheit der Heilung, läßt Schiller Zweifel und Irrthum der Wahrheitserkenntniß vorangehen; daß jede zu geschichtlichem Bestande gelangte Doctrin eine nothwendige Entwicklungsform der absoluten Vernunft sei, ist ein Gedanke, der über Schiller's Intention hinausgeht und damals wenigstens seine Beistimmung nicht gefunden haben würde.

In den beiden ersten Briefen des Julius an Raphael klagt jener, daß er in Folge der Abreise des Freundes den unmittelbaren Verkehr mit demselben gerade zu einer Zeit verloren habe, wo er seines Rathes und seiner Hülfe am dringendsten bedürfe. Alle seine früheren Ueberzeugungen seien ihm jetzt wankend geworden und er fühle sich innerlich gedrückt und zerschlagen. Aus der Darstellung früherer und gegenwärtiger Gedanken und Empfindungen geht hervor, daß wir bei „Julius" drei Perioden zu unterscheiden haben. Die erste ist die Zeit des naiven Glaubens, da ihm dieselbe Lehre als wahr und göttlich galt, an welche die Andacht der „Volksmenge" sich hält. Die zweite Periode ist die des Vernunftglaubens, in welcher Julius, durch Raphael dazu bestimmt, weder die Beweise für den kirchlichen Glauben gültig findet, noch diesen Glauben selbst zu theilen vermag, aber doch in der Vernunft die Gewährleistung für Gottheit, Tugend, Unsterblichkeit findet und sich zugleich zu der politischen Doctrin der Freiheit und Gleichheit bekennt. In der dritten Periode endlich, in welcher „Julius" zur Zeit des Briefwechsels steht, hegt er auch wiederum an der Gültigkeit dieser bisher dafür gehaltenen Vernunftwahrheiten Zweifel, die sich sowohl auf die religiösen, als auch auf die ethischen und politischen Annahmen beziehen.

Raphael rechtfertigt in seiner Antwort sein Verfahren. Er habe nur die Krisis beschleunigt, die bei Julius früher oder

später doch habe eintreten müssen. Durch ihn sei dieselbe in einer Zeit hervorgerufen worden, wo der Kampf der Gedanken noch nicht mit dem Kampfe der Leidenschaften zusammengetroffen sei. Gesicherte Ruhe der Ueberzeugung, Freiheit des Blickes, Erhebung zu höherer Geistesstufe sei der Preis des Sieges. Um aber näher auf die Zweifel des Julius eingehen zu können, verlangt Raphael eine, wie er weiß, früher verfaßte Aufzeichnung der Resultate des eigenen Nachdenkens seines Freundes zu sehen. Auf diese Aufforderung hin übersendet ihm Julius das Manuscript der „Theosophie".

Die „Theosophie" geht in ihrem ersten Abschnitt: „Die Welt und das denkende Wesen" von dem Satze aus: „Das Universum ist ein Gedanke Gottes". Aus Gottes Geist ist das Bild dessen, was werden sollte, in die Wirklichkeit hinübergetreten; unser Beruf, und der Beruf aller denkenden Wesen ist die Reconstruction des göttlichen Urbildes aus der gegebenen Erscheinung. In der Natur ist demnach überall der Wiederschein des göttlichen Geistes zu erkennen. Gott redet durch sie zu dem Menschen. Diesen Gedanken verknüpft Julius mit dem verwandten, daß mit den physischen Zuständen entsprechende geistige verbunden seien. Jeder Zustand der menschlichen Seele, sagt er, hat eine Parabel in der physischen Schöpfung, wodurch er bezeichnet wird, und nicht allein Künstler und Dichter, auch selbst die abstractesten Denker haben aus diesem reichen Magazin geschöpft; — wo ich einen Körper entdecke, da ahne ich einen Geist; wo ich Bewegung merke, da rathe ich auf einen Gedanken. — Man kann fragen, ob nur Gottes schöpferischer Gedanke gemeint sei, oder ein dem Körper selbst zugleich mit der Bewegung innewohnender Gedanke, doch neigt der Theosoph offenbar dahin, beides zu identificiren, und beruft sich in diesem Sinne auf die Allgegenwart Gottes.

In dem nächsten Abschnitte: „Idee" führt der Theosoph den Gedanken aus: alle Geister werden angezogen von Vollkommenheit. Sie streben sich dieselbe anzueignen und so zur höchsten und freiesten Aeußerung ihrer Kraft zu gelangen. Der Weg der Aneignung ist die Erkenntniß. Anschauung des Schönen, des Wahren, des Vortrefflichen ist augenblickliche Besitznahme dieser Eigenschaften. Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten

wir selbst. Wir selber werden das empfundene Object. Diesen Satz bezeichnet Julius als das Fundament seiner ganzen folgenden Exposition. Er sucht denselben durch eine Reihe von Erfahrungen und zugestandenen Sätzen zu bestätigen und gegen naheliegende Einwürfe zu vertheidigen. In diesem Sinne sagt er insbesondere: „Schnelles und inniges Kunstgefühl für die Tugend gilt darum allgemein für ein großes Talent zu der Tugend, wie man im Gegentheil kein Bedenken trägt, das Herz eines Mannes zu bezweifeln, dessen Kopf die moralische Schönheit schwer und langsam faßt.“ Den Einwurf, der aus der häufigen Discrepanz zwischen Erkennen und Handeln entnommen ist, widerlegt Schiller durch die Bemerkung, daß ein Zustand geistige Realität haben und doch rasch vorübergehen und dem entgegengesetzten Platz machen könne. Was während des Erkennens in uns lebte, ist oft im Momente des Handelns wieder entschwunden oder doch unkräftig geworden.

Auf die Glückseligkeit angewendet, lautet jener Satz: die Glückseligkeit, die ich mir vorstelle, wird meine Glückseligkeit. Also liegt mir daran, diese Vorstellungen zu erwecken, also auch daran, Glückseligkeit um mich her zu verbreiten. Ich begehre fremde Glückseligkeit, weil ich meine eigene begehre.

Mittelst der Definition: „Begierde nach fremder Glückseligkeit nennen wir Wohlwollen“ bahnt sich Schiller den Uebergang zu seiner Lehre von der „Liebe“. Liebe ist: „eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechselung der Wesen“. Hieraus folgert der Theosoph: „Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder einzelne die Welt“. — Im Gegensatz zu der damals viel verbreiteten, namentlich von französischen Philosophen vertretenen Egoitätstheorie bekennt der Theosoph, an die Wirklichkeit einer uneigennützigen Liebe zu glauben, und führt dies in dem Abschnitte: „Aufopferung“ in dem Sinne aus, daß auch die Erwartung eines zukünftigen Lohnes ihm nur als Egoismus, obschon als die edelste Stufe desselben gilt. Er glaubt an Unsterblichkeit, und zwar, wie er erklärt, gerade auf Grund seines Glaubes an eine uneigennützige Liebe, aber er findet in der Rücksicht auf den Lohn eine Entstellung der Grazie reiner Liebe.

„Es muß eine Tugend geben, die auch auf Gefahr der Vernichtung das nämliche Opfer wirkt.“ Mit dem früher aufgestellten Satze: „Ich begehre fremde Glückseligkeit, weil ich meine eigene begehre“, könnte diese Ansicht zu streiten scheinen, und wohl in Rücksicht auf einen möglichen Einwurf dieser Art wird am Schluß dieses Abschnittes doch auch wieder der Werth bezeichnet, den für die eigene Person die Aufopferung habe: „Das Menschengeschlecht, das er (der, welcher sich für dasselbe opfert) jetzt sich denkt, ist Er selbst“, — ein Satz, der im Sinne der Lehre der Theosophie, daß fremde Vollkommenheit durch das Denken und Empfinden derselben angeeignet werde, zu verstehen ist.

Anscheinend unvermittelt folgen hierauf in dem Abschnitte: „Gott“ die Sätze: „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maaßen und Stufen vereinzelt. Die Natur ist gleichsam ein unendlich getheilter Gott. Wie sich im prismatischen Glase ein weißer Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen; — aus ihrer Vereinigung würde wiederum ein göttliches Wesen hervorgehen.“ Aber der Zusammenhang dieser Sätze mit den früheren ist ein sehr inniger. Es wird darin nämlich auf das Verhältniß zwischen Gott und der Welt bezogen, was zunächst von dem Verhältniß einzelner Wesen gesagt worden ist, und zwar im Anschluß an die Lehre des ersten Abschnitts: „Das Universum ist ein Gedanke Gottes“. Denkt Gott das Universum, so muß er nach den oben angegebenen Sätzen der Theosophie alle Vollkommenheiten desselben in sich vereinigen. Ließ sich anfangs noch die Vorstellung eines solchen von Gott entworfenen Planes festhalten, worin etwas Anderes, als sein eigenes Wesen gedacht wäre, so ergiebt sich jetzt, daß der Plan der Welt, so wie die Verwirklichung dieses Planes, nur die Momente des eigenen Wesens der Gottheit umfassen kann. Andererseits muß jedes denkende Wesen in der Welt nach dem Maaße, wie es die Vollkommenheiten der übrigen wahrnimmt und versteht, folglich auch

liebt, sich der Gottheit annähern, und die Anziehung der Geister, in's Unendliche fortgesetzt, müßte aus der gesammten Mannigfaltigkeit die ursprüngliche Einheit, aus der Welt die Gottheit herstellen, oder, wie sich der Theosoph schüchtern ausdrückt, „Gott hervorbringen“. War die Liebe nach dem Früheren als „Anziehung des Vortrefflichen“ der Weg zur Wesensbereicherung und Vervollkommnung, so wird sie consequentermaaßen jetzt bezeichnet als „die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit“. Die Erhebung zur Gottähnlichkeit entspricht dem Hervorgang der Welt aus Gott; es wird beidemal der nämliche Weg, nur in entgegengesetzter Richtung, betreten. Nicht auf die denkenden Wesen allein, sondern auf die gesammte Natur bezieht der Theosoph dieses Verhältniß, und zwar ganz im Einklang mit der schon im ersten Abschnitt entwickelten Ansicht von der allgemeinen Lebendigkeit und Beseeltheit aller Wesen. Dieser Gedanke findet seinen adäquaten Ausdruck in den der Theosophie an dieser Stelle eingereihten Versen aus dem Gedicht: „die Freundschaft“:

„Todte Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
Lechzen nach dem süßen Fesselzwang.

Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.“

In dem Gedankenzusammenhang der Theosophie findet die Vergleichung der Liebe mit der Gravitation, welche in den ersten Versen der „Freundschaft“ und oft in den Lauraliedern vorkommt und, wenn sie vereinzelt betrachtet wird, als ein bloßes poetisches Spiel erscheinen mag, ihre wahre Bedeutung. (In gewissem Sinne kommt sie mit der [Schiller schwerlich bekannten] Speculation des alten Heraklit überein, wonach alles Individuelle aus dem göttlichen Feuergeist hervorgegangen ist und bei der „Weltverbrennung wiederum in die Gottheit aufgeht, und mit der Speculation des Empedokles, wonach die Liebe die Wesen vereinigt und alleinherrschend die Gottheit herstellt; aber diese alten Denker haben auch dem Zwiespalt, den Krieg, der nach

Heraklit der Vater der Dinge ist und dem trennenden Haß eine positive Bedeutung vindicirt als der nothwendigen Bedingung der Existenz des Individuellen.)

Schiller's „Julius" bezeichnet diese Theosophie als das „Glaubensbekenntniß seiner Vernunft". Er giebt zu, daß ihr Inhalt mit der Wirklichkeit vielleicht nicht übereinstimme, daß die schülerhafte Zeichnung dem wahren Original vielleicht nicht entspreche, aber er hält sie darum doch nicht für werthlos. „Diese Philosophie", sagt er, „hat mein Herz geadelt und die Perspective meines Lebens verschönert." Ueber die Mängel dieser Weltanschauung tröstet er sich theils mit dem Gedanken an die Schranken der menschlichen Subjectivität überhaupt, wodurch eine reine Erkenntniß der Wirklichkeit unmöglich werde, theils mit seiner Jugend und andern Umständen, die seine individuellen Schranken entschuldigen, theils endlich mit der Ueberzeugung einer Berechtigung subjectiver Phantasien, indem diese als Uebungen der Denkkraft eine Stufe zur Vollkommenheit seien und daher geistige Existenz und Bürgerrecht erlangen mußten „in der vollständigen Welt".

In dem letzten vorhandenen Briefe antwortet Raphael seinem Freunde wesentlich im Sinne der kritischen Philosophie **Kant's**. Er verwirft die Theosophie des Julius in demselben Sinne, in welchem auch jedes andere System, sofern dasselbe wissenschaftlichen Werth beanspruche, zu verwerfen sei; als eine schöne Dichtung aber läßt er sie willig gelten. Er belehrt (mit **Kant**) den Freund: der erste Gegenstand, an dem sich der menschliche Forschungsgeist versuchte, war von jeher das Universum. Hypothesen über dasselbe werden von Denkern in großer Zahl aufgebaut und mit „Taschenspielerkünsten", denen auch der redlichste, unbefangenste Wahrheitsfreund unbewußt und unwillkürlich verfällt, gestützt und vertheidigt, bis endlich eine gereiftere Vernunft die Vergeblichkeit aller dieser Versuche erkennt, und mit um so größerem Eifer das sittliche Bewußtsein pflegt und sittliche Wirksamkeit übt. In dem Systeme des Julius ist nach Raphael's Ansicht ganz besonders der Satz falsch, daß die Bestimmung des Menschen in der Anschauung des Vollkommenen und schließlich in der Ahnung des Geistes des Schöpfers in der Welt als seinem Kunstwerke

liege. Die Welt ist nicht ein reiner Abdruck eines Ideals, weil die Freiheit der Individuen geschont ist. Raphael betont den positiven Werth des Einzelwillens, des „Keims von Energie auch in dem kleinsten Geschöpf". Nicht das bloße Anschauen, nicht „träges Anstaunen fremder Größe", sondern das eigene Wirken, das freie Nachbilden ist die menschliche Aufgabe. „Und dieser Beruf ist auch der Deinige, Julius. Hast Du ihn einmal erkannt, so wird es Dir nie wieder einfallen, über die Schranken zu klagen, die Deine Wißbegierde nicht überschreiten kann."

Daß die Entwicklungsperioden des „Julius" im Wesentlichen Schiller's eigene seien, unterliegt keinem Zweifel. Diese Annahme ist schon an sich die natürlichste; für dieselbe spricht die Stelle aus der „Vorerinnerung", wo Schiller sagt, daß zu der Darstellung einiger Epochen des Denkens sich Freunde verbunden haben, die von gleicher Wärme für die Wahrheit und sittliche Schönheit beseelt, nachdem sie selbst auf ganz verschiedenen Wegen zu übereinstimmenden Ueberzeugungen gelangt seien, nun mit ruhigerem Blicke die zurückgelegte Bahn überschauen, und, was das Entscheidendste ist, auf die gleiche Annahme führt alles, was wir anderweitig von Schiller's früherer geistiger Entwicklung wissen. Er hat zuerst gleich wie sein „Julius" im unbefangenen Glauben an die überlieferten kirchlichen Lehren gestanden. Dann begann eine Periode des Zweifels an der Gültigkeit des Ueberlieferten, sowohl in der theoretischen, als auch in der praktischen Sphäre. Die „Räuber" legen hierfür das lauteste Zeugniß ab. Die theosophischen Gedanken mögen hiermit ungefähr gleichzeitig entstanden sein. Gewiß irrt Hoffmeister, wenn er (I., S. 79 f. u. II., S. 41) meint, Schiller sei „offenbar" durch seine medicinischen Studien von diesem pantheistischen System zurückgerufen worden; die begeisterte poetische Verkündigung der Julius-Gedanken fällt ja gerade in die Zeit, die jenen medicinischen Studien unmittelbar nachgefolgt ist, und die feurigen Oden auf die Freundschaft und Liebe in der Anthologie, die in diesen Gedanken gipfeln, haben durchaus nicht das Ansehen, als seien sie eine bloße „Verarbeitung" früherer Annahmen, zu denen sich der Dichter selbst nun schon seit geraumer Zeit skeptisch verhalten habe, und vollends entscheidet gegen eine solche Annahme jener Brief an Reinwald aus dem

Jahr 1783, der schon oben erwähnt worden ist. Die Periode des Zweifels an den theosophischen Gedanken fällt hiernach erst in die Zeit zwischen 1783 und 1786.

Die Genesis der Schiller'schen Theosophie knüpft sich an seine ethischen und naturwissenschaftlichen Studien. Keime des theosophischen Systems lassen sich in den Reden und Abhandlungen aus der Zeit des Studiums in der Militärakademie nachweisen, besonders in den spätesten derselben. In der Dissertation: „Philosophie der Physiologie" aus der letzten Hälfte des Jahres 1779 enthält die Einleitung bereits viele von den Sätzen der Theosophie, aber gerade solche, worin Schiller noch am wenigsten originell ist. Die Dissertation beginnt mit dem Satze: „Soviel wird, denke ich, einmal fest genug erwiesen sein, daß das Universum das Werk eines unendlichen Verstandes sei und entworfen nach einem trefflichen Plane." Die Theosophie beginnt: „Das Universum ist ein Gedanke Gottes." — Die Dissertation fährt fort: „So wie es jetzt durch den allmächtigen Einfluß der göttlichen Kraft aus dem Entwurfe zur Wirklichkeit hinrann, — so soll der Geist des Menschen — den großen Plan des Ganzen entdecken, aus dem Plan den Schöpfer erkennen, ihn lieben, ihn verherrlichen." Die Theosophie sagt in ihrem zweiten Satze das Nämliche: „Nachdem dieses idealische Geistesbild in die Wirklichkeit hinübertrat, und die geborne Welt den Riß ihres Schöpfers erfüllte, so ist der Beruf aller denkenden Wesen, in diesem vorhandenen Ganzen die erste Zeichnung wiederzufinden, — und das Gebäude rückwärts auf seinen Grundriß zu übertragen." — In der Dissertation schließt sich an jene ersten Sätze der fernere: „Eine Seele," sagt ein Weiser dieses Jahrhunderts, „die bis zu dem Grade erleuchtet ist, daß sie den Plan der göttlichen Vorsehung im Ganzen vor Augen hat, ist die glücklichste Seele." Die Theosophie enthält in dem Abschnitte: „Liebe" den Satz: „Der Mensch, der es so weit gebracht hat, alle Schönheit, Größe, Vortrefflichkeit im Kleinen und Großen der Natur aufzulesn, und zu dieser Mannigfaltigkeit die große Einheit zu finden, ist der Gottheit schon sehr viel näher gerückt." Die Dissertation stellt die beiden Gesetze auf: „Vollkommenheit ist an Vergnügen, Mißvergnügen an Unvollkommenheit gebunden," und: „Die Voll-

kommenheit des Ganzen ist mit der Glückseligkeit des Einzelnen vermöge des Bandes der allgemeinen Liebe unzertrennlich verknüpft.“ Die Theosophie lehrt (in dem Abschnitte: „Idee“): „Alle Geister sind glücklich durch ihre Vollkommenheit;“ und: „Ich begehre das Glück aller Geister, weil ich mich selbst liebe; die Glückseligkeit, die ich mir vorstelle, wird meine Glückseligkeit; — welche Schönheit, welche Vortrefflichkeit, welchen Genuß ich außer mir hervorbringe, bringe ich in mir hervor.“ — Die Dissertation knüpft an das zweite Gesetz die Definition an: „Liebe ist die Verwechslung meiner selbst mit dem Wesen des Nebenmenschen.“ Die Theosophie definirt: „Liebe ist eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechslung der Wesen.“ In der Rede zum 10. Januar 1780: „Die Tugend, in ihren Folgen betrachtet“ findet sich die Vergleichung der Liebe mit der allgemeinen Anziehung der Körper zuerst. Daß die Liebe Vollkommenheit wirke, lehrt auch schon die „Philosophie der Physiologie“, aber in dem Sinne, daß die Vollkommenheit des Nebenmenschen, an welche die eigene Glückseligkeit geknüpft sei, durch Thaten der Liebe befördert werde; die Rede über die Folgen der Tugend stellt dagegen den nämlichen Satz in einem Sinne auf, welcher dem der Theosophie nahe kommt: Durch die Liebe spiegelt sich Seele in Seele; die Vollkommenheit der einen fließt gleichsam in die andere mittelst der Liebe hinüber; hier ist die Wirksamkeit der Liebe eine unmittelbare, naturnothwendige, die wohl nur in der Uebertragung der Zustände mittelst der bloßen Anschauung liegen kann. Daß die Aneignung fremder Vollkommenheit mittelst der Anschauung derselben erfolgen, wird zwar in dieser Rede noch nicht ausdrücklich gesagt, und wohl auch noch nicht mit voller Bestimmtheit von Schiller gedacht; aber der Schritt zu diesem Satze der Theosophie war ein leichter. Aus der Dissertation vom Jahre 1780: „Ueber den Zusammenhang der physischen und geistigen Natur des Menschen“ kehrt besonders die Theorie der nothwendigen Verknüpfung zwischen psychischen Vorgängen und materiellen (zunächst Nervenbewegungen) in der Theosophie verallgemeinert wieder: „Wo ich einen Körper entdecke, da ahne ich einen Geist; wo ich Bewegung merke, da rathe ich auf einen Gedanken.“

Aber neben allen diesen Sätzen, welche die Theosophie mit früheren Schriften theilt, stehen andere und sehr wesentliche, die ihr eigenthümlich sind. Von einer Anziehung der Geister, von einer Aneignung fremder Vollkommenheit durch die Liebe hatte Schiller auch früher schon geredet; in der Theosophie aber geht er zu dem Gedanken einer möglichen Einigung aller Wesen zu einem Gesammtwesen fort, womit sich der correspondirende Gedanke einer Spaltung des einen Wesens in mehrere verbindet. Das Analogon aus dem Kreise der Naturerscheinungen liegt in der Zerlegung des weißen Lichtstrahles durch das Prisma in sieben minder helle Strahlen und in der Wiedervereinigung der letzteren zu dem ursprünglichen Strahl. Die Anwendung, welche Schiller hiervon auf Gott und die Natur macht, führt zu den Gedanken, in welchem die Theosophie culminirt: die Natur ist der unendlich getheilte Gott; Gott ist die ursprüngliche Einheit der Natur.

Es liegt in diesen Sätzen mehr, als eine bloße Consequenz der früheren. Anziehung und gegenseitige Vervollkommnung lassen sich recht wohl ohne Aufhebung der individuellen Selbständigkeit denken, wenn eine reale Vervielfältigung der Vollkommenheiten bei ihrer Spiegelung in andern Wesen angenommen wird. Jene Vorstellung einer Verschmelzung und die darauf gebaute Theorie ist ein neu hinzugetretenes Element, dessen Keim wohl in dem Platonisch-Aristophanischen Mythus von der Liebe als dem Zusammenstreben der Hälften des zertheilten ursprünglichen Vollmenschen liegt; Schiller hat in großartiger Erweiterung und Vergeistigung auf die Gesammtheit aller endlichen Wesen ausgedehnt und ideell gedeutet, was der Platonische Aristophanes auf je zwei Liebende bezieht und im Sinne leiblicher Einheit ausspricht. In einer Weise, die noch der Platonischen näher steht, sagt der Dichter in dem „Geheimniß der Reminiscenz" von sich und der Geliebten aus, wie sie beide einst Ein Wesen, Ein Gott, Ein schaffend Leben gewesen seien, dessen Trümmer, die sie jetzt in ihrer gesonderten Existenz bilden, mit unendlicher Sehnsucht nach Wiedervereinigung streben. Der Uebergang von jenem Mythus zu der Welt- und Gotteslehre der Theosophie liegt hier klar zu Tage.

Noch mannigfache andere Einflüsse haben die Genesis der Theosophie bedingt. Es ist von besonderem Interesse, den Antheil

zu erforschen, den an ihr die Lehren der großen Denker der Neuzeit haben mögen. Doch ist es leichter, die Uebereinstimmung und Discrepanz mit den verschiedenen Systemen aufzuzeigen, als die etwaigen genetischen Beziehungen zu ermitteln.

Die rationalistische Abkehr von dem Positiven überhaupt und insbesondere die miteingeflossenen Elemente socialer Opposition erinnern an Rousseau, und was Schiller in dem Gedicht auf diesen in gewissem Betracht ihm selbst verwandten, von ihm jedoch allzusehr idealisirten Gefühlsmenschen, von dessen Werbung unter den Christen für die Humanitätsidee sagt, dürfte leicht die persönliche Beziehung haben, daß gerade auf ihn selbst dieser Einfluß von Rousseau geübt worden sei.

Im Vergleich mit dem Dualismus des Descartes fällt die Theosophie auf die entgegengesetzte Seite; sie steht dem Monismus des Spinoza nicht sehr fern. Die von Spinoza behauptete wesentliche Zusammengehörigkeit der beiden Attribute seiner „Substanz“: Denken und Ausdehnung, läßt sich in Schiller's Sätzen über Bewegung und Geist wieder erkennen. Die Spinozistischen Modi und jene Schiller'sche Selbsttheilung der Gottheit, die der Spaltung des Lichtstrahls verglichen wird, aus dessen getrennten Elementen sich die ursprüngliche Einheit durch Wiedervereinigung herstellen kann, sind Vorstellungen, die mit einander etwas Verwandtes haben, sofern in beiden das Individuelle als eine gewisse Selbstbeschränkung des Absoluten erscheint; noch verwandter freilich ist Schiller's Ansicht, wie oben bemerkt, der Heraklitischen. Die Schiller'sche Theosophie unterscheidet sich von dem Spinozistischen System nicht unwesentlich, theils in den philosophischen Principien, theils und noch mehr in einzelnen religiösen Doctrinen. Der Theosoph statuirt ein göttliches „Selbst“ oder „Ich“ und eine „Theilung der göttlichen Substanz in zahllose empfindende Substanzen“; Spinoza kennt nur die Eine Substanz, die ihm nicht ein persönliches Wesen, sondern die allgemeine Grundlage aller persönlichen Wesen ist. Der Theosoph läßt Gottes idealisches Geistesbild in die Wirklichkeit hinübertreten; Spinoza kennt keinen derartigen Uebergang, sondern nur ewige Immanenz der göttlichen Substanz in der Endlichkeit und der Endlichkeit in Gott. Die Individualisation, obschon auch bei dem Theosophen ihrer

Natur nachfließend, besteht doch bei diesem mit dem Glauben an Unsterblichkeit zusammen. „Gefiele es der Allmacht dereinst," sagt Julius, „dieses Prisma (die Form des Naturgebäudes) zu zerschlagen, so stürzte der Damm zwischen ihr und der Welt ein, alle Geister würden in einem Unendlichen untergehen, alle Accorde in einer Harmonie in einander fließen, alle Bäche in einem Ocean aufhören;" aber seine Glaube schließt diesen Entschluß der Gottheit aus; Spinoza läßt jeden Modus nur zeitweilig existiren, und er gestattet keinen Spielraum für einen göttlichen Willensact neben dem Beweise der Nothwendigkeit, und dem Glauben bleibt kein Gebiet jenseits der Grenzen der reinen Vernunfterkenntniß. In den meisten von den Beziehungen, worin der Theosoph von Spinoza abweicht, steht er Leibnitz näher. Eine Mehrheit von Substanzen, unzählige Monaden neben und unter der Gottheit als der Urmonade, nimmt Leibnitz an; die endlichen Wesen sind ihm gleichsam Ausstrahlungen der Gottheit; sie bilden eine durchgängige Stufenreihe; jedes spiegelt in seiner Weise, gleichsam von seinem Standpunkte aus, die Welt; zwischen ihnen allen hat Gott eine ewige Harmonie prästabilirt; die wirkliche Welt ist die beste unter den möglichen Welten; die moralischen und physischen Uebel in ihr sind nur die nothwendigen Consequenzen der Endlichkeit und heben sich auf in dem Ganzen. Fast ein jeder dieser Fundamentalsätze des Leibnitz'schen Systems läßt sich in der Theosophie wiederfinden, obschon in freierer Form, ohne die systematische Zuspitzung und die genau umgrenzte Bedeutung, die in dem strengen Zusammenhang des Leibnitz'schen Systems begründet liegt. „Monaden" kennt der Theosoph nicht, wohl aber endliche „Substanzen", die der Gottheit entstammt sind; er erkennt eine wesentliche Verwandtschaft und Stufenordnung zwischen ihnen allen an und eine gegenseitige Spiegelung ihrer Vollkommenheiten. Eine prästabilirte Harmonie, welche den causalen Einfluß zwischen Substanzen ausschlösse, ist ein dem Theosophen sehr fern liegender Begriff; aber die begeisternde Anschauung teleologischer Harmonie im Reiche der Natur und im Reiche des Geistes ist eines der Fundamente seines Gedankenbaues, und der Satz von der nothwendigen Correspondenz von Bewegungen und Gedanken fügt sich dem System der prästabilirten Harmonie nicht minder ein, als

der Spinozistischen Doctrin. Optimist ist auch der Theosoph, obschon ohne Leibnitzen's genauere Unterscheidungen; die Welt steht ihm nicht in einem feindlichen Gegensatze gegen die Gottheit, sondern ist als ihr Werk der wohlgeordnete Kosmos, in welchem die Vollkommenheiten des Urwesens selbst, nur zerspalten und vereinzelt, wieder erscheinen. Die wesentlichste Differenz zwischen der Leibnitz'schen und der Schiller'schen Doctrin liegt in der Ansicht von dem Charakter der endlichen Substanzen. Die Monaden sind gegeneinander selbständig und abgeschlossen, so daß nicht nur keine substantielle Einigung und Trennung derselben, sondern nicht einmal eine reale Wechselwirkung zwischen ihnen möglich ist (außer im Verhältniß zur Gottheit, wenn anders das philosophische Princip diese von dem religiösen Bewußtsein geforderte Ausnahme zuläßt); — die Schiller'schen Substanzen dagegen sind fließend, vereinbar und trennbar gleich den Lichtstrahlen, und stehen miteinander in durchgängiger Wechselwirkung.

Daß Schiller die Lehren des Spinoza und des Leibnitz aus deren eigenen Werken oder überhaupt aus irgendwelchen philosophischen Schriften von streng wissenschaftlicher Form gekannt habe, ist sehr unwahrscheinlich. Er selbst sagt mehrfach (namentlich im Brief an Körner vom 15. April 1788) und läßt seinen Julius (in der Theosophie) von sich aussagen, daß er wenig Philosophisches gelesen habe. Sicher ist zum mindesten, daß ihm bis gegen Ende 1779 Leibnitzen's Schriften fremd waren; denn sonst hätte er unmöglich in der „Philosophie der Physiologie" den schon oben erwähnten Ausspruch über die prästabilirte Harmonie („ein witziger Einfall eines feinen Kopfes, den er selbst nimmermehr glaubte") thun können. Auch für eine frühere Bekanntschaft Schiller's mit der Lehre Spinoza's liegt, dem Obigen gemäß, kein gültiger Beweis vor, und gegen diese Annahme ist entscheidend, daß noch im Jahr 1787, nachdem Schiller Herder's Schrift über Gott angesehen hatte, Körner ihm erst die Grundlehren Spinoza's exponiren mußte (im Briefe vom 19. August 1787). Von den Dichtern, die er las, kommt für die Frage nach den Quellen der Theosophie namentlich Klopstock in Betracht, der Leibnitzen's Namen feiert, ihn, den Helden des Gedankens, neben Hermann, dem Helden der Schlacht, als Zierde der Nation preist,

um die Deutschen zu edlem Stolze aufzurufen, mitunter auch Leibnitz'sche Gedanken vorträgt. Auch auf einzelne vielverhandelte theologische Probleme mochte Schiller durch Klopstock's Dichtung aufmerksam werden und sich hierdurch zu theosophischen Sätzen veranlaßt finden. Klopstock fragt (in dem Liede: „Die Glückseligkeit Aller"):

„Warum, da allein Du Dir genug warst, Erster, schufst Du?
Wurdest Du dadurch seliger, daß Du Seligkeit gabst?" —

Er giebt darauf keine Antwort, sondern findet hier eine der äußersten Schranken menschlicher Erkenntniß. Der Theosoph dichtet:

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel; darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit."

Klopstock scheut sich, den Gegensatz des Unendlichen zum Endlichen abzuschwächen, und bebt darum vor der Antwort zurück, zu der der Gedanke der Liebe ihn drängt. Schiller betont die Liebe und wagt es, eben jene Antwort auszusprechen, ohne Scheu vor der Gefahr, den Begriff der Absolutheit Gottes zu verletzen; ihm ist ja Gott und Welt nichts Getrenntes, und Gott nur in der Einheit mit seiner Schöpfung das absolute Wesen. Neben Klopstock kommen Lessing und Leisewitz in Betracht. Außerdem aber mochten Schiller manche Abhandlungen in populären Zeitschriften anregen. Ein biblisch-philosophischer Mysticismus findet sich in mehreren Aufsätzen im „Schwäbischen Magazin", und wohl mag auch hierdurch Schiller's Phantasie befruchtet worden sein. In diesem Sinne muß insbesondere ein Aufsatz erwähnt werden, der mit Schiller's Gedicht: „Der Abend" in demselben Bande (Jahrgang 1776, S. 868—874) erschienen ist. Es ist ein Bericht über das Lehrgebäude eines sonst wenig bekannten Denkers, des Elias Tobias Lotter, der das Leibnitz'sche System mit den Newton'schen Theoremen zu verschmelzen und durch dieselben zu modificiren unternommen hatte. Um aus den Leibnitz'schen Voraussetzungen die Gravitation abzuleiten, wird aus dem Begriff der Tendenz, die den Monaden innewohne, argumentirt. Tendenz ist „das möglichst ausgestreckte Streben

nach Realitätsfülle". „Die erste natürliche Tendenz einer endlichen abhängigen Monade ist also eine allgemeine Anziehungsfähigkeit." Wie die Monade andere an sich zieht, um mit deren Realität sich zu bereichern, so strömt hinwiederum ihr eigener Besitz aus ihr hervor. Der Referent sagt, nach dem Autor dringe aus der Monade als einem Spiegel die Ausbreitung ihrer inwendig verschlossenen Freude hervor, darüber sie vergesse, daß sie zur Leibnitz'schen in sich selbst verschlossen bleiben sollte. Schiller's theosophische Deutung der Liebe und Gravitation hat etwas mit dieser Doctrin Verwandtes und kann durch dieselbe mitbedingt sein. Vielleicht waren auch persönliche Einflüsse von Mitstudirenden nicht ohne Bedeutung. Es wird uns ein Studiengenosse Schiller's genannt, der auf seine früheste Speculation eingewirkt und auch insbesondere ihn für das Freimaurerthum zu gewinnen gesucht habe, nämlich Albrecht Friedrich Lempp, der am 4. April 1778 als Student der Rechte in die Akademie eintrat. Doch ist fraglich, ob Lempp's Einfluß ein beträchtlicher gewesen sei.

Die „Theosophie des Julius" ist demnach keineswegs ein freies Erzeugniß der Schiller'schen Phantasie, sondern in allen ihren Elementen durch Schiller's Studien bedingt. Doch ist die Umgestaltung des Gegebenen und die Bildung eines einheitlichen, in sich sehr harmonischen Ganzen aus den mannigfachen gegebenen Elementen Schiller's eigene, freie That, eine Bethätigung seiner originalen Geisteskraft.

Der letzte Abschnitt der „Theosophie", der eine kritische Nachrede zum „Glaubensbekenntniß der Vernunft" ist, enthält Gedanken, die zwar den Kant'schen in gewissem Maaße verwandt sind, wie schon die Lotter'sche Doctrin in gewissen Beziehungen der Kant'schen verwandt ist, die aber von dem Kant'schen Kriticismus selbst noch sehr weit entfernt bleiben und sehr wohl ohne irgend welchen Kant'schen Einfluß erklärbar sind. Schiller sagt: „Unsere reinsten Begriffe sind keineswegs Bilder der Dinge, sondern bloß ihre nothwendig bestimmten und coexistirenden Zeichen; — nur die endemischen Formen, worin sie uns der Planet überliefert, den wir bewohnen. Unser Gehirn gehört diesem Planeten, folglich auch die Idiome unserer Begriffe, die darin aufbewahrt

liegen.“ Abel lehrt in seiner Metaphysik und lehrte vielleicht schon in der Militärakademie, daß die Ideen von Zeit und Raum durch das unbekannte Etwas, welches auf uns einwirkt, gemäß unserer Organisation in unserer Seele gewirkt werden, und daß selbst die Begriffe des Verstandes, wie Kraft, Ursache 2c. Durch unsere Organisation mitbedingt seien; auf dem Leibnitz'schen Standpunkte ist der phänomenale Raum von der Ordnung der Monaden, welche „intelligibler Raum“ genannt werden kann, zu unterscheiden; Locke lehrt bekanntlich zwar nicht von der Gestalt, Größe und Bewegung, wohl aber von der Farbe, dem Ton, der Wärme 2c., überhaupt von den durch ihn sogenannten „secundären Qualitäten“, daß dieselben nur Zeichen, nicht Bilder objectiver Eigenschaften oder Vorgänge seien, daß aber ihre Verhältnisse bei richtigem Wahrnehmen und Denken den Verhältnissen der Realität entsprechen (wie Buchstaben den Lauten nicht ähnlich sind, aber die Buchstabenverbindung der Lautverbindung bei richtigem Schreiben entspricht). Schiller sagt: „So wie die Denkkraft die Verhältnisse der Idiome entwickelt, müssen diese Verhältnisse in den Sachen auch wirklich vorhanden sein.“ Abel lehrt, daß die Veränderungen in unseren Bildern der Dinge in der Regel bestimmten Veränderungen in den Dingen selbst entsprechen, und nimmt eine Correspondenz der nothwendigen Gesetze der menschlichen Denkkraft mit der Realität an. Die letztere Annahme, in welcher Schiller mit Abel und weiterhin mit Locke übereinkommt, ist unvereinbar mit der Kant'schen Doctrin, nach welcher diese Correspondenz nicht in Bezug auf die „Dinge an sich“, sondern nur in Bezug auf die Erscheinungswelt, in welche das Ich seine Formen hineintrage, gelten kann. Schiller schließt weiter nach einer Analogie, die Kant entschieden negirt: wie die mathematische Naturwissenschaft die Erscheinung eines Kometen vorausberechnet, und wie Columbus seinen geographischen Schlüssen vertrauen durfte (das theilweise Irrige in der Ansicht des Columbus, der die Erdkugel zu klein dachte, hat Schiller entweder nicht gekannt oder er läßt es außer Betracht, um sich nur an das Wahre der Grundansicht, die Annahme der Kugelgestalt und demgemäß der Umschiffbarkeit der Erde, zu halten), so mißt die menschliche Vernunft das Unsinnliche mit Hülfe des Sinnlichen aus und wendet

die Mathematik ihrer Schlüsse auf die verborgene Physik des Uebermenschlichen an. Schiller vermißt hierbei nur die letzte empirische Probe, die zur Sicherung der Ueberzeugung als Kriterium der Irrthumslosigkeit der Rechnung dienen würde, läßt aber die „Rechnung", falls sie richtig ist, in nothwendiger Uebereinstimmung mit dem an sich Existirenden stehen, so daß wir richtig denkend, dieses so, wie es ist, zu erkennen vermögen (Tomaschek, Schiller in s. Vers. zur Wiss., Wien 1862, S. 33, hat Schiller mißverstanden, wenn er meint, in der Ansicht, daß die — unmögliche — Erfahrung des Ansich zur Erkenntniß des Ansich nöthig sein würde, komme Schiller mit Kant überein); Kant dagegen würde in einer solchen „Mathematik der Vernunftschlüsse" den Fehler einer Uebertragung auf ein heterogenes Gebiet gefunden haben. Erst in dem letzten Briefe der Sammlung, den aber Körner geschrieben hat, werden Grundsätze der Kant'schen Kritik, obschon nur in populärer Weise entwickelt.

Man hat gezweifelt, ob Schiller's theosophische Speculation als philosophische Wahrheitsforschung oder als freie Dichtung anzusehen sei. Julian Schmidt (Schiller u. s. Zeitg., 1859, S. 108) findet in der Theosophie nur schöne Bilder, die mehr poetische Combination, als einen überwältigenden Wahrheitstrieb verrathen. Philosophisches Wahrheitsstreben müsse entweder den Kopf oder das Herz vorzugsweise erfüllen und demgemäß den Kant'schen oder den Lessing'schen Typus tragen; bei Schiller aber sei keins von beiden der Fall. Bei ihm diene die Speculation nur der Dichtung. In der „Philosophie der Physiologie" suche er für die dramatischen Entwicklungen die psychologischen Gesetze aufzufinden, die Mittel der poetischen Wirkung zu entdecken, in der Theosophie aber den Zweck, das Ideal festzustellen. Diese Ansicht setzt das philosophische Streben Schiller's zu sehr herab. Es ist wahr, daß die philosophische Forschung von Schiller auch in den Dienst der Dichtung gestellt wurde; aber er übte sie auch um der Erkenntniß selbst willen. Was die „Philosophie der Physiologie" betrifft, so ist es doch nicht wohl glaublich, daß ihr Verfasser seine Untersuchungen über die Mittelkraft, über die Vibrationshypothese und die Haller'sche Spurentheorie und andere physiologisch-psychologische Probleme ausschließlich oder auch nur

vorwiegend zu dem Zweck einer richtigeren Entwicklung dramatischer Charaktere geführt habe, von den Abschnitten über Ernährung und Zeugung rc. ganz zu geschweigen. Auch in der Abhandlung „über den Zusammenhang der thierischen und geistigen Natur des Menschen" und in der Theosophie bekundet sich unzweideutig ein philosophisches Interesse, ein Streben nach Erkenntniß um der Erkenntniß willen. Die Ansicht, daß die philosophischen Forschungen Schiller's von ihm nur um des Gewinns für seine Dichtung willen angestellt worden seien, ist völlig unhaltbar. Mit etwas mehr Grund ließe sich sagen, daß sie selbst nur Dichtung sei. In dieser Beziehung ist aber zwischen Schiller's Absicht und dem Erfolg zu unterscheiden. Schiller strebte nach objectiv gültiger Erkenntniß, nach Uebereinstimmung des Gedankengehaltes mit der Realität, nach Wahrheit im philosophischen Sinne; denn er bedurfte nicht nur als Dichter eines dankbaren Stoffes, sondern als Mensch einer gesicherten Ueberzeugung über Gott und Welt, über Natur und Geist, über Nothwendigkeit und Freiheit, über Tugend und Glückseligkeit. Daß aber Schiller thatsächlich den Erkenntnißzweck nicht mittelst einer rein wissenschaftlichen Forschung, sondern großentheils mittelst poetischer Fictionen zu erreichen gestrebt habe, ist allerdings unleugbar. An der Theosophie insbesondere hat die Phantasie mindestens einen eben so großen Antheil, wie der Verstand. Schiller selbst hat dies anerkannt, ja vielleicht sogar zu einseitig hervorgehoben, wenn er den Julius in seiner skeptischen Periode klagen läßt: „mein Herz suchte sich eine Philosophie, und die Phantasie unterschob ihre Träume. Die wärmste war mir die wahre", womit Schiller's Bekenntniß im Brief an Körner vom 15. April 1788, er habe immer nur das aus philosophischen Schriften genommen, was sich dichterisch fühlen und behandeln lasse, übereinkommt. Aber es wäre unbillig, an Schiller's Speculation einen andern und strengeren Maaßstab anzulegen, als an die Doctrinen eines Plato, Spinoza, Leibnitz, ja selbst eines Aristoteles, Baco, Descartes, die alle ausnahmslos in dem gleichen Falle sind, Dichtung zu bieten, wo sie Wissenschaft verheißen. Auch Schiller's Theosophie fällt unter das Urtheil, welches Kant über jedweden „Dogmatismus" gefällt hat. Man darf nicht etwa Schiller's Theosophie als Dichtung

der Leibnitz'schen Philosophie als einer wissenschaftlichen Doctrin entgegensetzen, man hat nur Gradunterschiede in der Annäherung an strenge Wissenschaftlichkeit anzuerkennen. Offenbar strebt auch Schiller nach der logischen Form genauer Begriffsbestimmung und zwingender Beweisführung. Er stellt z. B. in der mittleren Partie der Theosophie einen Satz von fundamentaler Bedeutung (nämlich, daß Anschauung Aneignung sei) an die Spitze einer Deductionsreihe, gleich wie die Mathematik ihre Axiome, sucht diesen Satz, sofern er nicht gleich jenen Axiomen schon an sich unmittelbare Evidenz hat, durch Hinweisung auf gewisse Thatsachen einleuchtend zu machen, und leitet dann daraus mit Hülfe von einigen anderen Sätzen und von Definitionen, die in dem Zusammenhang wohl begründet sind, gewisse Lehrsätze ab, ganz wie es den wissenschaftlichen Forderungen entspricht. Freilich werden von ihm nicht alle Sätze mit gleicher Strenge dargethan. So ist namentlich zwischen den beiden Behauptungen zu unterscheiden: die Summe der weltlichen Vollkommenheiten ist enthalten in Gott; und: sie deckt sich mit Gottes Vollkommenheit und wird nicht von der letzteren überragt. Der erste dieser beiden Sätze muß von Schiller's Voraussetzungen aus als erwiesen gelten, der zweite aber wohl selbst von diesen Voraussetzungen aus nicht. Auch in Betreff der Anordnung möchte die Theosophie strengeren Anforderungen nicht durchweg genügen. Die Theosophie beginnt mit Sätzen über Gott und das Universum, die ohne Beweis hingestellt werden; aus denselben werden einige Schlüsse auf das Verhältniß von Körper und Geist gezogen; dann geht die Deduction nicht weiter, sondern ein neuer Satz (nämlich der oben erwähnte von der Anschauung und Aneignung) tritt, selbst einigermaaßen inductiv gestützt, als Fundament einer neuen Deductionsreihe auf; endlich werden dann beide Parteien aufeinander bezogen, und so die letzten Resultate gewonnen. Ist diese Kritik nicht zu weitläufig? Gegen diese Anordnung wäre nichts einzuwenden, wenn alle Voraussetzungen in gleicher Weise wissenschaftlich gesichert wären. Das aber ist nicht der Fall. Die ersten Sätze: „Das Universum ist ein Gedanke Gottes“ 2c. treten nur als Voraussetzungen auf, für welche auf gläubige Zustimmung gerechnet wird; daß aber Anschauung Aneignung sei, wird mittelst gewisser

Erfahrungen nachgewiesen, so daß alles, was hieraus abgeleitet wird, an dieser empirischen Grundlegung Antheil hat, dann endlich werden beide Gruppen so combinirt, als ob sie gleiche formelle Berechtigung hätten. Hier wäre ein strengeres Auseinanderhalten der empirisch gestützten Sätze und der transscendenten ein wissenschaftliches Erforderniß gewesen, das sich am sichersten durch ein Voranstellen der ersteren hätte erreichen lassen. Sollte aber die vorliegende Anordnung des Ganzen bestehen, so durfte das doch nur in der Weise geschehen, daß der verschiedene Charakter der Sätze genau bezeichnet und dieselben hiernach im Einzelnen strenger, als es in der Theosophie der Fall ist, an die Abschnitte vertheilt wurden. Diese Mängel sind indeß nicht von der Bedeutung, daß wir der Theosophie in ihrer Durchführung den wissenschaftlichen Charakter völlig absprechen müßten; sie können denselben nur beschränken, nicht aufheben. Ihrem Inhalte nach reiht sich die Theosophie den großen philosophischen Systemen der Neuzeit als ein wesentlich gleichartiges, obschon weniger durchgebildetes Erzeugniß an. Hebt der Pantheismus die Verschiedenheit zwischen Gott und Welt auf, indem ihm das All der Dinge selbst als Gott gilt, so kann Schiller's Theosophie in diesem Sinne nicht pantheistisch genannt werden; Bildung der Welt nach einem göttlichen Plane ist ein wesentlich theistischer Gedanke. Aber es ist wahr, daß diese Theosophie das Moment der Einheit zwischen Gott und Welt vorwiegend betont.

Es ist ein echt philosophischer Zug, daß Schiller (am Schluß der Theosophie) mit klarstem Bewußtsein die Beziehung zwischen Dichtung und Wissenschaft feststellt. Keine echte Dichtung ist ohne Beziehung zur objectiven Wirklichkeit; andrerseits ist in der Wissenschaft die völlige Uebereinstimmung unseres Bewußtseinsinhaltes mit den zu erkennenden Dingen, wie diese an sich sind, nur ein Ideal, dem alle wirkliche Wissenschaft sich immer nur anzunähern vermag. Die individuelle Subjectivität ist ebensowohl, wie die allgemein-menschliche, eine unaufhebbare Macht, die stets nothwendig unsere Vorstellungsweise mitbestimmt; durch Abstraction vermag der denkende Geist das bloß Subjective zwar nicht zu beseitigen, aber des verführerischen Scheins, der ihm in der sinnlichen Auffassung anhaftet, als stelle es treu die Objectivität

bar, mehr und mehr zu berauben, und er vermag andererseits das, was der sinnlichen Erkenntniß zur reinen Darstellung der Objectivität fehlt, mehr und mehr zu ergänzen; innerhalb des Denkens selbst wiederholt sich auf den verschiedenen Stufen stets wiederum eben diese Doppelaufgabe der Abstraction und Ergänzung, welche das Denken zunächst der Wahrnehmung gegenüber zu lösen hat; die Lösung ist vielleicht nie eine schlechthin vollendete. Der Unterschied zwischen Dichtung und Wahrheit ist in der Tendenz ein fester, sofern jene der Phantasie ein Recht einräumt, welches diese negirt; aber er ist im Erfolge stets ein fließender, relativer. Er wird darum nicht bedeutungslos. Schiller's Theosophie kann nach den strengeren wissenschaftlichen Normen, welche die spätere Zeit, namentlich seit Kant, anzulegen gelernt hat, nicht mehr genügen; sie ist in höherem Maaße, als unser heutiges wissenschaftliches Bewußtsein es zuläßt, eine Verflechtung von Poesie und Philosophie, und in gleichem Sinne hat über sie Schiller selbst bereits geurtheilt; aber für die Zeit vor Kant muß sie doch als eine werthvolle Leistung gelten, und für unser Gesammturtheil über Schiller's Aeußerungen in den philosophischen Briefen werden die Mängel der Theosophie durch Schiller's Einsicht in das Verhältniß, das zwischen Subjectivität und Objectivität überhaupt besteht, nahezu compensirt.

Neben dem Lessing'schen und dem Kant'schen Typus des Philosophirens stehen andere, die nicht minder echt sind. Darf nach Kopf und Herz unterschieden werden, so ist nicht zu leugnen, daß bei Schiller der Wahrheitsdrang mehr das letztere erfüllte, und in diesem Betracht käme er auf die Lessing'sche Seite zu stehen; wenn aber doch der Schiller'sche Typus als ein vom Lessing'schen so sehr verschiedener erscheint, so ist dies darin begründet, daß der philosophische Gedanke das Herz und Gemüth in mehr als einer Weise ergreifen kann, bald mehr in der Form suchender Sehnsucht, bald mehr in der Form gläubiger Befriedigung und Begeisterung. Blieb Lessing ein Suchender, so stand Schiller eine Zeitlang in der befriedigten Hingabe an einen bestimmten Gedankeninhalt, doch nicht ohne zuvor durch den Zweifel hindurchgegangen zu sein und später wiederum mit neuauftauchenden Zweifeln in den neuen Kampf einzugehen.

Die Julius-Gedanken blieben Schiller trotz der Zweifel, die er schon in den „philosophischen Briefen“ dagegen äußert, dennoch werth. Als er bei seinem Uebergang nach Weimar mit Herder zusammentraf, trug er diesem „einige Ideen aus dem Julius“ vor, und fand an ihm einen willigen und zustimmenden Hörer (Brief an Körner vom 8. August 1787). So verhandelte er auch mit K. Ph. Moritz, dem Freunde Goethe's und Verfasser der Schrift „über die bildende Nachahmung des Schönen“, über das Leben in der Gattung, — „ein Lieblingsthema von mir, davon auch im Julius Spuren vorkommen“, sagt Schiller in einem Briefe an Caroline von Beulwitz (vom 10. December 1788). Auf Körner's kritische Exposition in dem letzten Briefe des Raphael hat Schiller nicht mehr öffentlich geantwortet; aber in einem Briefe an Körner (vom 15. April 1788) finden sich bemerkenswerthe Aeußerungen, die seinen damaligen Standpunkt bezeichnen. Was Raphael über die Taschenspielerkünste der philosophirenden Vernunft sage, habe ihm Klarheit gegeben. Die allgemeine Behauptung aber, der erste Gegenstand, an dem sich der menschliche Forschungsgeist versucht habe, sei von jeher das Universum gewesen, läßt Schiller nicht ganz gelten; er meint, diese Neigung sei bei ihm wohl individuell begründet als Folge seines Studienganges. Daß Körner in jener Bemerkung nur eine Kant'sche Ansicht vorträgt, die aus derselben Quelle, wie die Bemerkungen über die schon unabsichtlich eintretende Vernunfttäuschung hergeflossen ist, nämlich aus Kant's Vernunftkritik, war damals wohl noch nicht Schiller bekannt. An dem Gedanken der Welt, als eines Kunstwerkes hält Schiller fest und glaubt damit die Freiheit der Individuen vereinigen zu können; offenbar ist er sich bewußt, in seinen eigenen dramatischen Kunstwerken diese Vereinigung zu vollziehen; wie sollte er also nicht zu dem göttlichen Künstler das Vertrauen hegen, in seinem Werk, dem Weltall, das Gleiche in absoluter Vollendung zu leisten?

Die Probleme der „philosophischen Briefe“ nimmt das philosophische Gespräch im „Geisterseher“ großentheils wieder auf, sucht aber dieselben fast durchweg in einem sehr verschiedenen Sinne zu lösen.

Das philosophische Gespräch im Geisterseher.

Schiller's Roman: „Der Geisterseher" erschien zuerst in der Thalia vom vierten bis zum achten Heft (1787—1789), das philosophische Gespräch im sechsten Hefte (1789). Schiller hat dasselbe in den ersten Monaten des Jahres 1789 verfaßt, wie aus dem Briefe an Körner vom 22. Januar 1789 hervorgeht. Es heißt dort: „Stelle Dir vor, daß mir der Geisterseher anfängt lieb zu werden. — Ich habe dieser Tage ein philosophisches Gespräch darin angefangen, das Gehalt hat. Ich mußte den Prinzen durch Freigeisterei führen." Der Druck des Gesprächs erfolgte sehr bald; am 5. März sendet Schiller das Heft an die Geschwister von Lengefeld; noch früher ist es Körner zugekommen, der schon im Briefe vom 4. März sein Urtheil abgiebt. In die Gesammtausgabe des Romans, wie wir sie in den Werken wiederfinden, hat Schiller nur wenige Bruchstücke des Gesprächs aufgenommen. Um die richtigen Gesichtspunkte zu gewinnen, sind hier zunächst einige Selbstbekenntnisse Schiller's zu erwägen. Körner hatte ihm (am 4. März 1789) geschrieben: „Wie ich mir den dramatisch-philosophischen Dialog denke, muß jeder Trugschluß, jede einseitige und gewagte Aeußerung in dem Charakter und der momentanen Stimmung der redenden Person begründet sein. Dich scheint manchmal eine einzelne Idee selbst interessirt zu haben, und indem Du Dich ihr überließest, vergaßest Du, daß es hier eigentlich bloß darauf ankam, die Denkart des Prinzen überhaupt zu schildern." Schiller antwortet (am 9. März 1789): „Hätte mich der Geisterseher bis jetzt für sich als ein Ganzes interessirt, so würde dieses Gespräch gewiß diesem Ganzen mehr untergeordnet worden sein. Da jenes aber nicht war, wie konnte ich anders, als das Detail meinem Herzen und meinem Kopfe wichtig machen; und was kann der Leser unter diesen Umständen mehr von mir verlangen, als daß ich ihn mit einer interessanten Materie auf eine nicht geistlose Art unterhalte?" Sowohl in Körner's, als in Schiller's Aeußerungen liegt das Zweifache, daß theils das Gespräch überhaupt zum Ganzen des Romans, theils die einzelnen Partien des Gespräches zu dem Ganzen des

Gespräches selbst nicht durchweg in wesentlicher Beziehung stehen. Den letzteren Mangel, der wiederum theils im Sinne fehlender künstlerischer Einheit, theils fehlender logischer Consequenz verstanden werden kann, bezeichnet Schiller in letzterer Beziehung noch bestimmter in folgenden Worten des nämlichen Briefes: „Diese Philosophie ist, wie Du gefunden hast, kein Ganzes, es fehlt ihr an Consequenz.“ Schiller fährt fort: „und das macht ihn“ (den Prinzen) „unglücklich; und diesem Unglück will er dadurch entfliehen, daß er den gewöhnlichen Menschen näher tritt.“ Hiermit wird der Mangel an logischer Strenge innerhalb dieses Kunstwerks für berechtigt erklärt. Schiller selbst spricht jedoch (in dem angef. Briefe) auch von dem „Durchgeführten und Beschlossenen in einigen neuen Vorstellungsarten,“ und glaubt insbesondere „den Beweis, daß Moralität bloß in dem Mehr oder Weniger der Thätigkeit liege, von sehr vielen Seiten beleuchtet und sogar mit Gründlichkeit ausgeführt“ zu haben. Ueber das Verhältniß seiner eigenen Ansicht zu den Aussprüchen des Prinzen giebt er die Andeutung: „Halte diese Philosophie (versteht sich, diejenigen abgerechnet, die ich dem Prinzen als einer poetischen Person leihen mußte) gegen die Philosophie des Julius, Du wirst sie gewiß reifer und gründlicher finden.“ (Das letztere bestätigt Körner im Briefe an Schiller vom 19. März 1789.) Aehnlich spricht sich Schiller in dem Briefe vom 26. Januar 1789 an seine nachmalige Schwägerin Caroline aus: „Mein Geisterseher hat mich dieser Tage etlichemale sehr angenehm beschäftigt. Der Zufall gab mir Gelegenheit, ein philosophisches Gespräch herbeizuführen, welches ich ohnehin nöthig hatte, um die freigeisterische Epoche, die ich den Prinzen durchwandern lasse, dem Leser vor Augen zu stellen. Bei dieser Gelegenheit habe ich nun selbst einige Ideen bei mir entwickelt, die Sie darin wohl errathen werden (denn Gott bewahre mich, daß ich ganz so denken sollte, wie der Prinz in der Verfinsterung seines Gemüthes); doch, glaube ich, wird Ihnen die Darstellung durch ihre Klarheit gefallen.“ Was es sei, das Schiller nur dem Prinzen geliehen habe, und welche Gedanken er selbst theile, darüber sind zwar nur Vermuthungen möglich, den einen Satz ausgenommen, zu dem Schiller in dem

angef. Briefe an Körner sich bekennt, daß die Moralität in dem Maaße der Thätigkeit liege; doch ist wohl ein ziemlich sicheres Kriterium in den zustimmenden oder im Zweifel beharrenden Aeußerungen des Mitunterredners zu finden.

Den Gang des Gespräches, wie dasselbe sich in der Thalia findet, zu skizziren, ist eine mißliche Aufgabe, weil man eben einen festen, consequent durchgeführten Plan vergeblich darin sucht. Nur einzelne Partien sind in sich selbst harmonisch; im Ganzen aber schwankt die Ansicht zwischen einer Negation der Moralität überhaupt („Zeigen Sie mir ein Wesen, das dauert, so will ich tugendhaft sein") und einem Versuch, eine auf sich selbst beruhende Moralität neu zu begründen; zwischen einer edlen und unedlen Hingabe an den Augenblick; zwischen einer Negation teleologischer Vorstellungen überhaupt, welche den Gebrauch derselben nur im Sinne der Accommodation gelten lassen will, und einer stillschweigenden Anerkennung derselben in Constructionen, welche bodenlos werden, sobald man den ernstlichen Versuch macht, die angeblich nur aus Accommodation beibehaltenen Vorstellungsweisen wirklich zu tilgen und durch andere, denen wissenschaftliche Gültigkeit zukomme, zu ersetzen. Aus diesem Grunde wird es hier genügen, die Tendenz zu bezeichnen und die Hauptgedanken herauszuheben und zu prüfen, ohne durchweg dem Gange der Unterredung zu folgen.

In den „philosophischen Briefen" sagt Julius: „ich forsche nach den Gesetzen der Geister, schwinge mich bis zum Unendlichen; aber ich vergesse zu erweisen, daß sie wirklich vorhanden sind; ein kühner Angriff des Materialismus stürzt meine Schöpfung." Einen Angriff dieser Art, eine naturalistische Antithesis gegen den Inhalt des religiösen Glaubens, legt Schiller dem Prinzen im „Geisterseher" in den Mund. Es ist nicht eine Bekämpfung, wie die Kant'sche, die sich gleichmäßig gegen alle theoretischen Anschauungen insgesammt, seien sie spiritualistischer oder materialistischer Art, richtet, sondern vielmehr eine Bekämpfung einer Theorie durch eine entgegengesetzte. Die Kant'schen Hauptwerke kannte Schiller damals noch nicht; er hatte von Kant (im August 1787) nur einige kleinere Aufsätze zur Philosophie der

7*

Geschichte gelesen, auch Kant'sche Gedanken von Körner, Reinhold und Andern vernommen. Aber Schiller hat in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung der „philosophischen Briefe" und des „Geistersehers" auch Herder's Theologie und die Grundzüge der Lehre des Spinoza kennen gelernt; die letzteren hat ihm Körner (im Briefe vom 19. August 1787) exponirt. So ist der Angriff nicht rein materialistisch, sondern mit anderweitigen Gedankenelementen durchsetzt. In einer Beziehung aber, nämlich in Betreff der Freiheit und des Weltplanes, dienen die Argumentationen im Gespräch gewissen theosophischen Anschauungen zur Stütze.

Die Hauptsätze, für welche der Prinz in dem Gespräche argumentirt, sind folgende. Die Moralität des Menschen ist in dem Mehr oder Weniger seiner innern Thätigkeit enthalten. Immoralität ist nur geringere Thätigkeit, Mangel an gewissen Motiven. Der moralische Zustand als der Zustand der höchsten innern Wirksamkeit der Kräfte des Menschen ist derselbe, in welchem er auch die Ursachen der meisten Wirkungen außer sich sein kann und unter den entsprechenden Bedingungen sein muß; diese Bedingungen aber fehlen mindestens in der Regel nicht, da kein moralisches Wesen in einer Wüste lebt, sondern ein jedes sich nothwendig mit einer analogen Umgebung berührt. Die Glückseligkeit des Menschen ist an seine innere Thätigkeit und moralische Vollkommenheit ebenso gebunden, wie die Schönheit der Rose an ihre Blüthe oder die Wärme der Sonne an ihren Glanz. Durch Schmerz und Vergnügen erfährt das empfindende Wesen die Verhältnisse seines gegenwärtigen Zustandes zu dem Zustande seiner höchsten Vollkommenheit und wird dadurch von der Natur zum Streben nach diesem Zustande genöthigt. Die eigene Vollkommenheit aber oder die höchste innere Thätigkeit dient wiederum den allgemeinen Zwecken der Natur, oder vielmehr: sie tritt als ein mitwirkendes Glied in den allgemeinen Causalzusammenhang ein. Auch der Trieb zur Unsterblichkeit geht ebensowohl in den zeitlichen Zweck des Daseins auf, wie die sinnlichsten Triebe; gerade eine solche elastische Kraft gehörte dazu, wenn sich die Menschenerscheinung gegen den Druck der Außenwelt Raum machen sollte. Es läßt sich also aus der moralischen Welt

kein gültiger Beweis für transscendente Voraussetzungen führen. Das Gespräch bleibt bei dem Zweifel stehen; es bricht ab mit der Frage, ob der Mensch immer als denkendes Wesen ein Glied der Kette des Weltalls bilden und in ihm wirken werde.

Die zuerst angeführten Sätze sind im Ganzen dieselben, die wir schon in Schiller's frühesten Jugendschriften gefunden haben. Die menschliche Vollkommenheit, heißt es in der Abhandlung über den Zusammenhang der thierischen und geistigen Natur des Menschen, liegt in der vollsten Uebung der Kräfte. Dort wurde dieser Satz aus dem andern abgeleitet: die höchste Aufgabe des Menschen ist die Erkenntniß des Weltplans. Auch die Theosophie verbindet beide Gedanken mit einander. In dem philosophischen Gespräch aber tritt der Satz von der Tugend als Bethätigung der innern Kraft in einem andern Zusammenhange auf, ohne an den Satz von der Erkenntnißaufgabe gebunden zu sein, gegen welchen inzwischen Körner vom Kant'schen Standpunkte aus seine negirende Kritik gerichtet hatte. Auch wurde früher eine Rangordnung der Kräfte vorgenommen, wogegen das philosophische Gespräch alle qualitativen Unterschiede auf quantitative Verhältnisse zurückzuführen sucht. Daß Immoralität sich von der Tugend nur so, wie der Schatten vom Licht oder die Kälte von der Wärme, nämlich durch den Mangel an gewissen Vollkommenheiten unterscheide, hat Schiller gleichfalls schon früher, namentlich in der frühesten Vorrede zu den Räubern (1781) mit Berufung auf Garve ausgesprochen, der diesen Gedanken in seinen Anmerkungen zu der von ihm übersetzten Ferguson'schen Schrift aufstellt. Die beiden Sätze, daß sich an die Moralität die vollste Wirkung nach außen und die innere Glückseligkeit knüpfe, lassen sich bereits in der Philosophie der Physiologie und der Rede über die Tugend erkennen. Es werden nämlich daselbst, in Uebereinstimmung mit gewissen oben citirten Stellen aus Ferguson, zwei fundamentale Gesetze in der moralischen Welt anerkannt: daß an die Vollkommenheit Glückseligkeit, und daß an die Vollkommenheit des Ganzen die des Einzelnen unzertrennlich gebunden sei. „Nothwendige Verknüpfung der eigenen und fremden Vollkommenheit", und: „Abhängigkeit der vollsten Wirkung nach außen

von der höchsten inneren Thätigkeit" sind verschiedene Wendungen des nämlichen Gedankens, wobei freilich das Eigenthümliche der späteren Bestimmungen nicht zu verkennen ist. In der früheren Wendung des Gedankens erschien mehr die eigene Vollkommenheit als abhängig von der fremden; hier dagegen wird das Causalverhältniß mehr in der umgekehrten Richtung gedacht; zudem scheint hier die Wirkung nach außen mehr auf die Natur überhaupt, als speciell auf den Geist zu gehen. Der Gedanke der wesentlichen Verbindung der Glückseligkeit mit der Vollkommenheit ist sich mehr gleich geblieben. Die Art, wie Schiller Schmerz und Lust als die Incitamente zur Thätigkeit für Selbsterhaltung und Vervollkommnung schildert, erinnert an die Abhandlung über den Zusammenhang der thierischen und geistigen Natur im Menschen. Die Abweisung der Teleologie aber ist ein neues Element in dem Gespräch, da Schiller in allen früheren Abhandlungen bis zur Theosophie hin von dem göttlichen Weltplan, von der Rangordnung der Wesen, dem Vorzug des Geistes vor der äußern Natur und von geistiger Vollkommenheit als dem Endzweck, dem die ganze Schöpfung diene, unbefangen geredet hatte. Freilich ist die Negation der Teleologie nicht consequent durchgeführt. Daß der Werth des Menschen in der Menge seiner Wirkungen liege, ist keineswegs eine reine Consequenz aus der Substituirung der Begriffe: „Ursache und Wirkung" für: „Mittel und Zweck"; die wahre Consequenz würde in der Verbannung des Werthbegriffs liegen. Auch in die Betrachtungen über den Trieb zur Unsterblichkeit gehen die teleologischen Vorstellungen durchaus wiederum ein. Was in dem Gespräch über das Verhältniß der Freiheit des Individuums zu der Harmonie des Ganzen gesagt wird, läßt sich gewissermaaßen als eine Antwort auf den letzten Brief des Raphael ansehen, der die Anwendung der Kunstidee auf das Universum aus dem Grunde verworfen hatte, weil dabei die Freiheit außer Betracht bleibe. In dem Gespräch wird die Möglichkeit des Zusammenbestehens der individuellen Selbstbestimmung — zwar nicht gerade mit einem von Gott vorausgedachten Weltplan, aber doch mit dem allgemeinen harmonischen Causalnexus der Natur — durch den Gedanken begründet, daß die Natur

diese Selbstbestimmung an Gefühle gebunden habe, die dem Einzelwesen eben denjenigen Zustand als erstrebenswerth erscheinen lassen, der zugleich für das Ganze der förderlichste sei. „Wollte die Natur über die Wirkungen Meister bleiben, die es leistete, so mußte sie sich des Principiums bemächtigen, wonach sich das moralische Wesen bewegt. Was konnte sie daher anderes thun, als ihren Zweck mit diesem Wesen an das Principium anschließen, wodurch es regiert wird, oder mit andern Worten: seine zweckmäßige Thätigkeit zur nothwendigen Bedingung seiner Glückseligkeit machen? Erfüllt also das moralische Wesen die Bedingungen seiner Glückseligkeit, so tritt es eben dadurch wieder in den Plan der Natur ein, dem es durch diesen abgesonderten Plan entzogen zu sein schien, ebenso wie der Erdkörper durch den Fall seiner Theile zu ihrem Centrum hin fähig gemacht wird, die Ekliptik zu beschreiben." Schiller hatte Körner in einem Privatbriefe (15. April 1788) in Bezug auf seine Bemerkungen über die Freiheit, die nicht zulasse, daß die Welt ein reines Kunstwerk sei, geschrieben: „Wenn ich aus meiner Idee alles herausbringe, was Du aus der Deinigen, so wüßte ich nicht, was Du ihr anhaben solltest." Wie Schiller aus seiner Kunstidee die Freiheit herausbringen oder doch mit der Anerkennung der Freiheit jene Idee vereinigen wollte, hat er in diesem Briefe an Körner nicht gesagt; er verspricht, sich in dem nächsten genauer darüber zu erklären, ist jedoch nicht dazu gelangt; jene Worte des Gesprächs aber enthalten den Nachweis. Ob freilich derselbe genüge, ist fraglich. Den Anhänger Spinoza's und in gewissem Betracht den Leibnitzianer möchte Schiller's Exposition im Wesentlichen befriedigen, den Kantianer aber unbefriedigt lassen. Die Abweisung der Teleologie stimmt eben sowohl zu den Spinozistischen, wie zu den Kantianischen Principien. Gewisse Wendungen (z. B. „Du, eine Furche, die der Wind in die Meeresfläche bläst") erinnern sehr an Spinozistische Gedanken. Die Verselbständigung des moralischen Bewußtseins gegenüber der Religion theilt Schiller mit Kant, obschon er dasselbe anders erklärt. Auch die Negation der Beweisbarkeit der Transscendenten, ohne Fortgang zur Negation der Sache selbst, kommt im Allgemeinen mit dem Kant'schen

Verfahren überein; doch sind die Schiller'schen Motive nicht die Kant'schen; denn sie liegen nicht in der Erkenntnißlehre, sondern in kosmologischen und psychologischen Betrachtungen. Der Prinz neigt zu der Verneinung, sein Mitunterredner zu der Bejahung des Transscendenten; eine principielle Annahme der Unerkennbarkeit desselben liegt Beiden fern. Im Gegensatz zu der Kant'schen Denkweise aber steht die Behauptung des Prinzen, daß sich aus den moralischen Verhältnissen ebensowenig, wie aus physischen, Beweise ziehen lassen.

Schiller ist in diesem Abschnitt seines Lebens offenbar auch selbst mehr, als in irgend einem früheren, dem Naturalismus befreundet gewesen, bis ihn das Studium der Schriften Kant's für den Idealismus des letztern gewann. Erst im Jahre 1791 hat Schiller Kant's Hauptwerke, und zwar zuerst die „Kritik der Urtheilskraft" zu studiren begonnen; bereits 1787 aber lernte er zwei geschichtsphilosophische Abhandlungen desselben kennen, welche einen mächtigen Einfluß auf ihn gewannen: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" und „Muthmaaßlicher Anfang der Menschengeschichte" (beide in der „Berlinischen Monatsschrift", und zwar in den Jahrgängen 1784 und 1786). Schiller's Geschichtsphilosophie ist wesentlich durch die Kant'sche bedingt.

Schiller's Geschichtsphilosophie.

Schiller's historische Leistungen betrachten wir hier im Wesentlichen nur nach ihrem Gesammtcharakter und nach der in ihnen dargelegten Geschichtsphilosophie; die Schriften von Tomaschek und von Karl Twesten über Schiller's Verhältniß zur Wissenschaft, von Kuhn über Schiller's Geistesgang, von Janssen über Schiller als Historiker und andere Werke enthalten Specielleres über Schiller's Geschichtsschreibung, über seine Benutzung der Quellen und über die Richtigkeit seiner historischen Annahmen, und wir dürfen dafür hier wohl auf diese Schriften verweisen, obschon

nicht alle von Einseitigkeit frei sind und über manche der betreffenden Fragen noch nicht das letzte Wort gesprochen sein dürfte.

Als Schiller's Fiesko in Mannheim (1784) aufgeführt wurde, erklärte der Dichter: „Der Genueser Fiesko sollte zu dem Fiesko meines Trauerspiels nichts hergeben, als den Namen und die Maske; — ich bin nicht sein Geschichtschreiber, und eine einzige große Aufwallung, die ich durch eine gewagte Erdichtung in der Brust meiner Zuschauer bewirke, wiegt bei mir die strengste historische Genauigkeit auf.“ Aber auch dem Historiker Schiller galt die „historische Genauigkeit“ weit weniger, als die „philosophische Wahrheit“, welche die Geschichtschreibung mit der Dichtung zu theilen vermag, die treue Darstellung menschlicher Gesinnungen, Handlungen und Geschicke. Schiller sagt (1788) in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande“: „Als ich vor einigen Jahren die Geschichte der niederländischen Revolution unter Philipp II. in Wathon's vortrefflicher Beschreibung“ (nämlich in dessen Regierungsgeschichte Philipp's II. und wahrscheinlich in der französischen Uebersetzung von Mirabeau, Amsterdam 1778) „las, fühlte ich mich dadurch in eine Begeisterung gesetzt, zu welcher Staatsactionen nur selten erheben.“ Welcher Art das Interesse war, das Schiller an der Geschichte nahm, sagt er uns in eben dieser Vorrede: „Bei genauerer Prüfung glaubte ich zu finden, daß das, was mich in diese Begeisterung gesetzt hatte, nicht sowohl aus dem Buche in mich übergegangen, als vielmehr eine schnelle Wirkung meiner eigenen Vorstellungskraft gewesen war, die dem empfangenen Stoffe gerade die Gestalt gegeben, worin er mich so vorzüglich reizte.“ Um diese Wirkung bleibend zu machen und auch andere daran Antheil nehmen zu lassen, erklärt Schiller weiter, habe er selbst diese Geschichte bearbeitet; er setzt hierin seinen ganzen Beruf sie zu schreiben. Nicht die empirischen Einzelheiten fesselten ihn; er suchte sich ihrer durch ein ziemlich sorgfältiges Studium von Quellen und Hülfsmitteln zu bemächtigen; aber sie hatten für ihn doch nur ein secundäres Interesse; ihm lag vornehmlich an dem idealen Gehalt der Geschichte. Dieser Gehalt war ihm ursprünglich ganz in jenen Ideen von geistiger

ihrer ganzen Fülle auch in einer poetischen Darstellung herrschen. In der Geschichtschreibung werde sie oft der bloßen historischen Richtigkeit nachgesetzt; ihm selbst aber, bekennt Schiller, komme es auch in seinen Geschichtswerken zumeist auf eben diese innere Wahrheit an, und er giebt ihr im Collisionsfalle den Vorzug vor der historischen: „Ich werde vielleicht auf Unkosten der historischen Wahrheit Leser und Hörer finden und hier und da mit jener ersten philosophischen zusammentreffen." Schiller versteht demnach unter dem Ausdruck: „historische Wahrheit" nur die specifische Differenz der Wahrheit im Geschichtswerke von der poetischen, nicht auch das Gemeinsame, das der Dichtung und der Geschichtschreibung gleich wesentlich ist und gerade von Schiller in seinen historischen Werken vorwiegend erstrebt wird. In diesem Sinne sagt er auch in dem Brief an Körner vom 8. Januar 1788: „die philosophische, innere Nothwendigkeit ist bei beiden" (Geschichte und Tragödie) „gleich." Nehmen wir den Ausdruck: „historische Wahrheit" in dem vollen Sinne, der ihm zukommt, als die gesammte, äußere und innere, Wahrheit, die in einem echten Geschichtswerke obwalten muß, so hat Schiller diese nicht irgend einem andern Zwecke zum Opfer bringen wollen, sondern durchaus heilig gehalten. Nur legt er, da an derselben jene beiden Seiten zu unterscheiden sind, das Hauptgewicht auf die innere Wahrheit und will sie sogar „auf Kosten" der äußeren suchen. Der letztere Ausdruck bezeichnet das Extrem, wozu Schiller allerdings mitunter fortgegangen ist; im Allgemeinen aber will er doch auch die Thatsachen durch eine nach Möglichkeit sorgsame und fleißige Quellenforschung ermitteln und mit voller Treue wiedergeben. Die Phantasie soll das gegebene Material nur gestalten und verbinden und in dieser Function nicht nach Willkür verfahren, sondern nur der „innern Wahrheit" dienen, die in der erkannten Nothwendigkeit der Idee und des Causalzusammenhanges liegt. Wir müssen ferner mit diesen Aeußerungen andere combiniren, in denen Schiller sich über beide Seiten, die Sammlung und Sichtung des Stoffes und die Gestaltung desselben, bestimmter erklärt. Im Brief an Körner vom 19. Februar 1788 sagt er von der niederländischen Rebellion: „Es ist ungeheuer,

Formen und ihrer Vertreter würdigen, gegen welche der Liberalismus in Opposition stand. Es läßt sich nicht irgend eine einzelne Stelle in Schiller's Entwicklungsgange nachweisen, die als Wendepunkt bezeichnet werden dürfte; der Fortschritt war ein allmählicher. Vergleichen wir die „niederländische Rebellion“ und den „dreißigjährigen Krieg“, so sind die Unterschiede nur relativ. Auch in dem „Abfall der Niederlande“ bemüht sich Schiller, gegen Philippp II. und die Werkzeuge seiner Politik gerecht zu sein, und auf der andern Seite steht Schiller im „dreißigjährigen Krieg“, so unparteiisch er auch über die Handlungen der Protestanten und Katholiken zu richten sucht, mit seiner persönlichen Sympathie auf der Seite der ersteren, an deren Sache er das Interesse der Freiheit geknüpft glaubt. Doch würdigt er Gustav Adolph richtiger, als Wilhelm von Oranien, und sein Urtheil über die Gegenpartei ist ein milderes. Was am meisten dazu beitrug, Schiller's historische Anschauungen zu modificiren, waren seine universalhistorischen Studien. In seinen historischen Schriften bekundet sich ein stufenweiser Fortgang von einem enthusiastischen Freiheitssinn zu der ruhigern Auffassung und der immer volleren Anerkennung der relativen Berechtigung aller Formen der historischen Wirklichkeit, und zwar als der nothwendigen Vorstufen des modernen Freiheitszieles. Das Ziel selbst, die politische und religiöse Freiheit, stand Schiller stets so vor Augen, daß es nicht aufgehoben, sondern nur bereichert und erfüllt wurde durch das immer lebendigere und tiefere Verständniß des geschichtlichen Entwicklungsganges der Menschheit.

In einem Briefe an Caroline von Beulwitz (vom 10. Dec. 1788) die im Gegensatz zu Körner's Bedauern, daß Schiller sich von der Dichtung hinweg zur Geschichte gewandt habe, der Geschichte den Vorzug der Wahrheit zusprach, bemerkt Schiller (indem er auch der Poesie Wahrheit vindicirt und die Verwandtschaft seiner jetzigen Thätigkeit mit der früheren betont), es sei zu unterscheiden zwischen der inneren Wahrheit und der historischen Wahrheit. Jene, die philosophische und Kunstwahrheit, bestehe darin, daß ein Mensch in bestimmten Lagen auf eine bestimmte Weise empfinde, handle und sich ausdrücke, sie müsse in

ihrer ganzen Fülle auch in einer poetischen Darstellung herrschen. In der Geschichtschreibung werde sie oft der bloßen historischen Richtigkeit nachgesetzt; ihm selbst aber, bekennt Schiller, komme es auch in seinen Geschichtswerken zumeist auf eben diese innere Wahrheit an, und er giebt ihr im Collisionsfalle den Vorzug vor der historischen: „Ich werde vielleicht auf Unkosten der historischen Wahrheit Leser und Hörer finden und hier und da mit jener ersten philosophischen zusammentreffen.“ Schiller versteht demnach unter dem Ausdruck: „historische Wahrheit“ nur die specifische Differenz der Wahrheit im Geschichtswerke von der poetischen, nicht auch das Gemeinsame, das der Dichtung und der Geschichtschreibung gleich wesentlich ist und gerade von Schiller in seinen historischeu Werken vorwiegend erstrebt wird. In diesem Sinne sagt er auch in dem Brief an Körner vom 8. Januar 1788: „die philosophische, innere Nothwendigkeit ist bei beiden“ (Geschichte und Tragödie) „gleich.“ Nehmen wir den Ausdruck: „historische Wahrheit“ in dem vollen Sinne, der ihm zukommt, als die gesammte, äußere und innere, Wahrheit, die in einem echten Geschichtswerke obwalten muß, so hat Schiller diese nicht irgend einem andern Zwecke zum Opfer bringen wollen, sondern durchaus heilig gehalten. Nur legt er, da an derselben jene beiden Seiten zu unterscheiden sind, das Hauptgewicht auf die innere Wahrheit und will sie sogar „auf Kosten“ der äußeren suchen. Der letztere Ausdruck bezeichnet das Extrem, wozu Schiller allerdings mitunter fortgegangen ist; im Allgemeinen aber will er doch auch die Thatsachen durch eine nach Möglichkeit sorgsame und fleißige Quellenforschung ermitteln und mit voller Treue wiedergeben. Die Phantasie soll das gegebene Material nur gestalten und verbinden und in dieser Function nicht nach Willkür verfahren, sondern nur der „innern Wahrheit“ dienen, die in der erkannten Nothwendigkeit der Idee und des Causalzusammenhanges liegt. Wir müssen ferner mit diesen Aeußerungen andere combiniren, in denen Schiller sich über beide Seiten, die Sammlung und Sichtung des Stoffes und die Gestaltung desselben, bestimmter erklärt. Im Brief an Körner vom 19. Februar 1788 sagt er von der niederländischen Rebellion: „Es ist ungeheuer,

was sie mich Arbeit kostet, nicht die Erzählung selbst, sondern das Materialiensammeln; aber sie gewährt mir Vergnügen und ich halte auch die Zeit nicht für verloren." Das klingt nicht wie Mißachtung der Forschung; Schiller wollte sich keineswegs erlauben, die Thatsachen selbst aus der Phantasie zu schöpfen. Was aber die Gestaltung des Stoffes betrifft, so kommt vornehmlich in Betracht, was Schiller nach W. v. Humboldt's Mittheilung (in der „Vorerinnerung" zu dem „Briefwechsel zw. Sch. u. H.", 1830, S. 57) zu behaupten pflegte: „daß der Geschichtschreiber, wenn er alles Factische durch genaues und gründliches Studium der Quellen in sich aufgenommen habe, nun dennoch den so gesammelten Stoff erst wieder aus sich heraus zur Geschichte construiren müsse," wozu Humboldt beistimmend bemerkt: „Eine Thatsache läßt sich ebensowenig zu einer Geschichte, wie die Gesichtszüge eines Menschen zu einem Bildniß bloß abschreiben; — der wahre Zusammenhang der Begebenheit wird am sichersten von demjenigen erkannt werden, der seinen Blick an philosophischer und poetischer Nothwendigkeit geübt hat." Nichts ist leichter und nichts ist ungerechter, als auf Grund derartiger Aeußerungen, welche die tiefste und wahrste Einsicht in die Aufgabe des Historikers bekunden, Schiller der Willkür in der Behandlung seiner Quellen, der Entstellung der Thatsachen zu verdächtigen. Um Ermittlung des Thatbestandes durch Quellenforschung hat sich Schiller ernstlich, obschon nicht in zureichendem Maaße bemüht. Aber es handelt sich bei der „Construction des gesammelten Stoffes" um die Kritik und das Verständniß der Ueberlieferung. Wir können auf allen Gebieten die objective Wirklichkeit nur mittelst einer Reconstruction erfassen, die von innen heraus erfolgen muß. Als das Organ dieser Reconstruction betrachtet Schiller (allerdings nicht ganz zutreffend) die „Phantasie", und in diesem Sinne ist wohl sein Bekenntniß in dem oben angef. Brief an Karoline v. Beulwitz zu verstehen, in welchem er zugesteht, daß er eine schlechte Quelle für einen künftigen Geschichtsforscher sein werde und die Geschichte als ein Magazin für seine „Phantasie" bezeichnet; diese „Phantasie" ist die geistige Activität in der Auffassung des Gegebenen. Selbst

bei directer Beobachtung eines Ereignisses sind unsere Perceptionen weder die objective Realität selbst, noch auch dieser Realität schlechthin conform; sie sind Wirkungen auf unsere Sinne, die durch die subjective Natur der letzteren und auch durch unsere geistige Prädisposition mitbedingt sind; wir müssen, geleitet durch den empfangenen Eindruck, die Erkenntniß der objectiven Realität vermöge unserer Vorstellungs- und Denkkraft gewinnen und dies gilt in noch weit vollerem Maaße, wenn wir aus Zeugnissen Anderer zunächst auf den Eindruck, den diese empfangen haben und daraus erst auf den Vorgang selbst zurückzuschließen genöthigt sind. Nicht durch bloße Passivität gelangen wir zur reinen, objectiv giltigen Erkenntniß, sondern nur durch die richtige Verbindung der Empfänglichkeit mit der Selbstthätigkeit. Die Receptivität, die das Gegebene in treuer Empirie sich aneignet, muß naturgemäß bei der Erforschung des Einzelnen vorwiegen, die Spontaneität, die das Gegebene frei verarbeitet, bei der Erforschung des Allgemeinen, des ideellen Princips und der causalen Gesetzmäßigkeit, aber niemals darf ganz das eine oder andre dieser Elemente fehlen. Für beide fließt das Gesetz ihrer Bethätigung aus dem obersten Erkenntnißzweck, der in der Reproduction der (objectiven) Wirklichkeit nach allen ihren verschiedenen Seiten, den Einzelheiten und dem allgemeinen Zusammenhang, für unser (subjectives) Bewußtsein liegt. Die gleiche Vollkommenheit und harmonische Durchbringung der verschiedenen Momente ist das Ideal, dem alle wirkliche Forschung und Darstellung sich nur annähern kann. Die Annäherung wird thatsächlich in dem einen oder anderen Sinne eine vollere sein und es lassen sich hiernach die vorhandenen Geschichtsdarstellungen gruppiren. Bei einseitiger Pflege der empirischen und kritischen Forschung wird leichter die objective Treue, aber doch nur in der niederen Sphäre, in dem Einzelnen und Aeußerlichen erreicht. Bei einseitiger Richtung auf das Allgemeine wird die höhere Tendenz gewahrt; aber leicht scheitert der Versuch an der Klippe subjectiver Willkür, welche die Dichtung an die Stelle der Wahrheit setzt und den objectiven Zweck vergißt, dem die Construction bei wissenschaftlicher Forschung dienen muß. Für das Urtheil

über Werke der einen oder andern Art steigert sich die Gefahr der Einseitigkeit. Trifft die Richtung der Zeit oder die individuelle Neigung des Beurtheilers mit der des Autors zusammen, so wird leicht die Leistung überschätzt, im entgegengesetzten Falle unterschätzt werden. Normen werden aufgestellt, die an sich ganz berechtigt, aber unvollständig sind; hat der Schriftsteller selbst nach denselben gearbeitet, so werden leicht die Mängel übersehen, die auf anderen Seiten liegen; hat er aber nach andern Zielen gestrebt, so bleiben leicht die Verdienste, die er sich in diesem Sinne erworben haben mag, ungewürdigt und das ganze Werk wird verworfen, weil es das Eine nicht leistet, was gerade der Beurtheiler, und mit relativem Rechte, verlangt. Nun ist Schiller's Tüchtigkeit auf dem Gebiete historischer Darstellung, wie er auch selbst wohl gewußt und ausgesprochen hat, eine einseitige; sie liegt nicht in der Empirie und Kritik, sondern in der kühnen und genialen Erfassung und Durchführung allgemeiner Ideen. Es ist daher ganz natürlich, daß die Urtheile über seine historischen Werke weit auseinandergehen. Körner legt alles Gewicht auf die ideelle Wahrheit und geht darin über Schiller's eigene Intention hinaus, der an seinen historischen Arbeiten als „Werke seines Fleißes" nicht einen Maaßstab angelegt wissen will, der nur auf Kunstwerke als „Werke des Genies" passe. Es ist Schiller zum Verdienst anzurechnen, daß er strenger, als Körner, den Unterschied zwischen historischer Treue und poetischer Freiheit beachtet hat. Im geraden Gegensatz zu der Körner'schen Anschauung steht das Urtheil einiger Männer, denen die streng wissenschaftliche Geschichtsforschung eine Lebensaufgabe war und die in dem Ziele ihres eigenen Strebens zugleich die Norm für die Würdigung fremder Arbeiten fanden. In solchem Sinne hat Niebuhr geurtheilt, der Schiller's Geschichte des dreißigjährigen Krieges „nicht einmal erträglich gut geschrieben" findet und (sehr irrthümlich) meint, die Zeit werde „Recht üben und das Ding unter die Bank stecken", und mit ihm Gervinus, der (in seiner Geschichte der deutschen Dichtung, V, S. 370 f.) die Geschichte des Abfalls der Niederlande, wie auch die des dreißigjährigen Krieges, fast nur als Zeugnisse gelten lassen will, „wie

ernst es Schiller mit den Vorarbeiten für seine Poesie nahm." (Das erste Werk war freilich mehr Nacharbeit nach dem Don Carlos.) Weder den sichern Blick in den großen Zusammenhang der Weltbegebenheiten wird man darin entdecken, noch auch das Detail, aus dem man eine geschilderte Zeit erst kennen lernt. — Das Wohlgefallen an solchen Geschichtswerken, wie Schiller's, hängt ganz eng mit unserer philosophischen Neigung zusammen, uns in allen Wissenschaften vom Anfang sogleich nach dem Ende zu schwingen, die lästige Breite des Materials zu überspringen, uns sogleich zu den Resultaten zu erheben. Gervinus führt einige Aeußerungen von Schiller selbst zur Bestätigung seines Verwerfungsurtheils an, namentlich die schon oben citirten Sätze aus dem Briefe Schiller's vom 10. Dec. 1788 an Caroline von Beulwitz, und meint, es sei in dem Ausspruch über die Gestaltung der Gegenstände durch die Phantasie alles erschöpft, was man von Schiller's geschichtliche Schriften sagen könne. Es hat sich uns aber schon gezeigt, daß jene Aeußerungen in dem Zusammenhang des Briefes eine mildere Deutung fordern, als es bei ihrer Vereinzelung erscheinen möchte, daß insbesondere die „Phantasie", wiewohl Schiller den Unterschied zwischen ihrem Gebrauch in der Forschung, wo sie unter der Leitung des verständigen Denkers der Reconstruction der objectiven Realität dienen soll, und ihrem Gebrauch zu freier Construction in der Kunst nicht ausdrücklich betont hat, doch seiner Absicht nach ganz und in der Ausführung wenigstens größtentheils in den Dienst der Reconstruction der geschichtlichen Thatsachen aus der Ueberlieferung und insbesondere der Erkenntniß des objectiven Zusammenhangs in der Verkettung der Ereignisse gestellt wird. Das Urtheil des verdienstvollen Litteraturhistorikers über Schiller's Historiographie ist nicht frei von Einseitigkeit. Es ist wahr, daß in der wissenschaftlichen Erforschung der einzelnen Ereignisse durch Schiller kein beträchtlicher Fortschritt begründet worden ist; es ist ferner wahr, daß, wenn das Einzelne nicht genügend ermittelt ist, auch dem Blick in den großen Zusammenhang der Weltbegebenheiten die volle Sicherheit fehlen muß und daß sich auch in der That bei Schiller in diesem Sinne Mängel nachweisen lassen. Aber

es ist dennoch falsch, der Schiller'schen Arbeit darum den historischen Werth abzusprechen. Hat Schiller gleich keine wissenschaftliche Einzelforschung getrieben, keine neuen Quellen entdeckt und auf Grund der damals bekannten nicht eine strengere historische Kritik geübt, als seine Vorgänger, so hat er doch mindestens das ihm zugängliche Material mit Sorgfalt und Genauigkeit benutzt, und obschon ein solches Verfahren an sich noch nicht löblich, sondern nur tadelfrei ist und für sich allein einer Schrift auch noch nicht einmal die Existenzberechtigung sichern würde, so kann es doch dann genügen, wenn die Arbeit in anderer Beziehung wesentliche Vorzüge hat, diese aber fehlen dem Schiller'schen Geschichtswerke keineswegs. Sie liegen nicht nur in der hohen Kunst der Darstellung, sondern auch in dem Gedankengehalt. Den Blick für das Wesentliche in dem Gange der Ereignisse, für die Ideen und die psychologischen Motive, für die Bedeutung der Conflicte, für die Mächte, die den Sieg oder die Niederlage bedingten, bekundet Schiller trotz mancher unleugbaren Irrthümer doch in einem ausgezeichneten Maaße; in zutreffender und mächtig ergreifender Charakteristik der Freiheit und des Despotismus auf religiösem und politischem Gebiet ist er der unübertroffene Meister, und diese Charakteristiken behalten als Signaturen der die Ereignisse bedingenden geistigen Gewalten auch da noch einen hohen Werth, wo Schiller einzelne Persönlichkeiten (wie Philipp von Oranien und Granvella, Ferdinand und Gustav Adolf) zu unbedingt als Repräsentanten derselben betrachtet hat. Der Stoff blieb für Schiller nicht ein bloß äußerliches Object der Gelehrsamkeit, er hat als ein genialer Mann mit hoher Originalität die Bahn gebrochen zur Beseelung des Stoffes, und hat er auch nicht völlig die Gefahr dieser Richtung überwunden, zu sehr die eigenen Ideen hineinzutragen, so ist doch das ernste Streben nach geschichtsphilosophischer Reproduktion der Ideen, die einst die maaßgebenden waren und zwar auf Grund ihrer Verwandtschaft mit den ihn selbst beseelenden Freiheitsideen, unverkennbar von großem und reichem Erfolge gewesen. Wohl ist die Erkenntniß des allgemeinen Charakters der Zeitabschnitte auch durch die Erforschung des Einzelnen bedingt; aber die Arbeit an

jener Erkenntniß darf und muß beginnen längst ehe die Einzelforschung ihr Werk vollendet hat. Sollte mit der Philosophie der Geschichte gewartet werden, bis das Einzelne absolut feststände, so würden wir nie dazu kommen. Auch hier thun Vorversuche noth, welche die Stufen der Annäherung an das ideale Ziel bezeichnen. Um die Erkenntniß des Allgemeinen steht es in der Geschichtsforschung nicht anders, als in der Naturwissenschaft. Nicht Beobachtungen allein, sondern ebensowohl auch Erklärungsversuche, die auf Grund unvollkommener Beobachtungen unternommen wurden, waren die nothwendigen Schritte auf dem Wege, der zur modernen Astronomie, Physik 2c. geführt hat. Ohne Ptolemäus kein Kopernikus, ohne Kopernikus kein Keppler und Newton. Gervinus schrieb zu einer Zeit, wo vielfach ein mißverstandenes philosophisches Streben sich in aprioristische Constructionen zu verlieren drohte und die besonnene Forschung gefährdete; sein Urtheil über Schiller's Historiographie ist von seiner an sich berechtigten, aber doch einseitigen Opposition gegen die damalige Zeitströmung nicht unberührt geblieben; der Zweck, die Zeitgenossen von einer einseitigen Richtung abzumahnen, hat dem historischen Charakter und der historischen Gerechtigkeit des Gervinus'schen Urtheils Eintrag gethan. Noch in einer andern Beziehung giebt sich in diesem Urtheil der Einfluß einer Zeitrichtung kund, und zwar einer solchen, in welcher Gervinus selbst stand. Schiller legt nämlich als Historiker, wie als Dramatiker, auf die Persönlichkeit großes Gewicht, und liebt es, die Handlungsweise mehr aus dem Charakter, als aus den Verhältnissen, mehr aus individueller Selbstbestimmung, als aus einer in dem allgemeinen Entwicklungsgange begründeten Nothwendigkeit abzuleiten. Der Staat ist ihm nur groß und ehrwürdig durch die Kräfte seiner Individuen. Diese Anschauungsweise war nicht allein in der Gewohnheit des dramatischen Dichters begründet, die Entwicklung der Ereignisse an die Charaktere zu knüpfen, sondern auch in der gesammten Richtung des achtzehnten Jahrhunderts, welches die helle Einsicht und den energischen Willen der Individuen über die dunkle Gewalt der Tradition und der unbewußten, gleichsam organischen Nothwendigkeit im menschlichen Gemein-

schaftsleben siegreich hinaushob. Gervinus dagegen betont „die Idee der Naturbildung, die vor dem erwachten Bewußtsein der Völker ihren Lauf nimmt ohne den Gedanken des Menschen und nach demselben trotz ihm," und wirft Schiller um jener Ansicht willen einen falschen „Pragmatismus" vor. Obschon dieser Tadel wiederum nicht ohne eine gewisse Berechtigung ist, so sieht man doch auch, wie derselbe in dieser Form der Zeitrichtung angehört, welche als die natürliche, aber einseitige Reaction gegen jene Tendenz des achtzehnten Jahrhunderts zu begreifen ist. Es that freilich noth, gegenüber dem Individualismus jener Periode, den Universalismus wiederum zu Ehren zu bringen, und aufklärerische Willkür durch die Wiedererinnerung an den unaustilgbaren Naturgrund und die „organische" Nothwendigkeit im Geistesleben zu bekämpfen. Aber der Geist ist doch Geist und nicht bloßer Organismus; es wäre schlimm um ihn bestellt, wenn der bewußte Gedanke und Wille machtlos neben jener Nothwendigkeit nebenherginge, die sich theils vor ihm, theils trotz ihm vollzöge. Das achtzehnte Jahrhundert hat oft, indem es das Band zerriß, das den Geist an seine Naturbasis knüpft, die Freiheit zur Willkür entarten lassen; die Opposition gegen diese Willkür aber hat nicht selten seine Freiheit zur bewußtgewordenen Naturnothwendigkeit degradirt. Die Ueberwindung beider Einseitigkeiten ist die wesentliche Aufgabe der Gegenwart.

In einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten schildert und beurtheilt Schiller die geistigen Mächte der Zeit. Jedes Zeitalter hat seine eigenthümliche Aufgabe, an welche von edlen Geistern die volle Kraft gesetzt wird, während minder edle — darunter aber oft gerade die, welche äußerlich die Bewegung leiten — diese Strömung, von der sie selbst nur schwach ergriffen sind, zur Erreichung anderer Ziele benutzen. In der Masse schlägt die gewaltige Macht ideeller Motive nur zu oft in einen wilden Fanatismus um; in den höheren Gesellschaftskreisen verlieren dieselben nur zu oft, von einem verfeinerten Egoismus überdeckt, mit der rohen Gestalt zugleich ihre wesentliche Bedeutung. Und doch sind sie im letzten Grunde die eigentliche Triebkraft der großen Bewegungen. Das wahrhaft historische Ver-

fahren liegt in der Anerkennung dieser ideellen Mächte, und hierin gerade ist Schiller groß. Es handelt sich hier um Einsichten, die nicht aus den Archiven allein zu schöpfen sind. Stets wird sich das Wort Wilhelm's von Humboldt bewähren: „der wahre Zusammenhang der Begebenheiten wird am sichersten von demjenigen erkannt werden, der seinen Blick an historischer und poetischer Nothwendigkeit geübt hat."

Man hat mitunter Schiller's Geschichtsauffassung eine „pragmatische" oder auch eine „reflectirende" genannt. Versteht man unter „Pragmatismus" eine Herleitung großer Erfolge aus kleinlichen Umständen, aus dem Conflicte niedriger Interessen, „endlicher", unwesentlicher Zwecke und eine Anleitung, solche Zwecke durch klüglich gewählte Mittel, die sich früher wirksam bewiesen haben, auch künftig wieder zu erreichen und falsche Wege, durch den Schaden Anderer gewitzigt, zu vermeiden: so ist von einem solchen „Pragmatismus" gerade Schiller sehr weit entfernt, obschon er neben der Macht der Ideen auch die individuell-psychologischen Motive sorgsam beachtet. Ueberträgt er zu sehr den Charakter der Bewegung auf einzelne Persönlichkeiten, so mag hierin allerdings ein falscher „Pragmatismus" gefunden werden; aber die letzten und tiefsten Motive der Kämpfe selbst hat Schiller darum doch im Wesentlichen wahr und treu erfaßt und geschildert. So weit die Führer in der That von den gleichen Motiven geleitet waren, thut Schiller Recht daran, das Urtheil, welches er über die Richtungen fällt, auch auf die Vertreter derselben zu beziehen; denn in den ideellen Ueberzeugungen liegt das innerste Leben der Personen und der Vertreter der besseren Idee ist in der That bei gleicher Ueberzeugungstreue der bessere Mensch. Wird der Charakter einer „reflectirenden Geschichtschreibung" in dem Hineintragen subjectiver Ideen in den gegebenen Stoff unter Verkennung derjenigen, die ihm selbst innewohnten, gefunden (was jedoch in dem Begriff der „Reflexion" keineswegs nothwendig liegt) und in diesem Sinne Schiller's Geschichtschreibung „reflectirend" genannt, so liegt diesem Urtheil die Wahrheit zum Grunde, daß Schiller die Aehnlichkeit zwischen den Freiheitsideen seiner Zeit und den Kämpfen der Protestanten

im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert wohl zu sehr hervorgehoben und die Bedeutung der Verschiedenheit und Stufenfolge zu gering angeschlagen hat, aber er hat nicht fremdartige Ideen hineingetragen; denn die Analogie, die er annimmt, besteht in der That. Es ist derselbe Zug zur Freiheit, der die Neuzeit von ihrem Beginn bis auf unsere Gegenwart herab, nur in verschiedenen Erscheinungsformen, bewegt.

Es wäre falsch, wenn man alle Vorzüge, die jenseits einer an Einzelheiten haftenden Genauigkeit liegen, bloß der Darstellung zusprechen wollte; vielmehr ist der das Wesen der Erscheinungen erkennende Gedanke das, was zu der Einzelforschung ergänzend hinzutreten muß, um eine wahrhaft vollendete Darstellung möglich zu machen. Höher als die Beschaffung und äußere Gestaltung des Stoffes steht die Vergeistigung, die Erkenntniß des Zusammenhangs, die Ausscheidung des Wesentlichen aus der Masse, das philosophische Urtheil. Auf dieser Seite liegt Schiller's Stärke. Schiller hat seine philosophischen Grundgedanken über die Geschichte und über das Studium derselben in der Abhandlung: „Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte?" dargelegt, die er als akademische Antrittsrede am 26. Mai 1789 vorgetragen hat; gedruckt erschien dieselbe zuerst im Novemberhefte des „Deutschen Mercur" von 1789, dann auch einzeln und wiederholt in Schiller's „sämmtlichen Werken."

Nach einigen einleitenden Worten will sich der Redner zunächst über den Zweck der akademischen Studien überhaupt mit seinen Zuhörern verständigen. Er unterscheidet zwischen dem Studirplan des „Brotgelehrten" und dem des „philosophischen Kopfes." Unter dem „Brotgelehrten" versteht er, dem Wortsinne gemäß, denjenigen, der die Wissenschaft nur als Mittel zum Erwerb und daneben zur Befriedigung seiner Ruhmsucht, verwendet, unter dem „philosophischen Kopf" dagegen den, dem sie Selbstzweck ist. An den fundamentalen Gegensatz knüpft Schiller insbesondere zwei andere: a. Abtrennung der einzelnen Wissenschaft von den übrigen und Herstellung ihres Zusammenhangs mit denselben; — b. Fixirung der Form, in welcher sie zuerst angeeignet worden ist und Hingabe an ihren Entwicklungsfort-

schritt. Dann bahnt sich der Redner zur Bestimmung des Begriffs der Universalhistorie den Weg durch eine Entgegenstellung des Zustandes der Wilden in neuentdeckten Ländern, worin er ein Bild der Anfänge des menschlichen Geschlechtes überhaupt erblickt und des gegenwärtigen Zustandes der Menschheit, welchen er als das „Zeitalter der Vernunft" bezeichnet. Die Zustände, die der Mensch durchwanderte, bis er zu dem letzten, entwickeltsten gelangte, bilden das Object der allgemeinen Weltgeschichte. Aus der ganzen Summe der genügend bezeugten Begebenheiten soll der Universalhistoriker diejenigen herausheben, welche auf die heutige Gestalt der Welt, den Zustand der jetzt lebenden Generation, einen wesentlichen Einfluß geübt haben. Die leeren Strecken in der Ueberlieferung haben Lücken in der Weltgeschichte zur Folge, welche der philosophische Verstand ausfüllt, um das Aggregat zum System, zu einem vernunftmäßigen zusammenhängenden Ganzen, zu erheben. Die Ergänzung geschieht durch Schlüsse der Analogie von den Erscheinungen, die in den Kreis unserer Beobachtung fallen, auf die unbekannten. Mit dieser Verstandesthätigkeit verknüpft sich eine zweite, nämlich die teleologische Betrachtung der Geschichte: was als Ursache und Wirkung ineinandergreift, wird als Mittel und Absicht verbunden. Ob die Teleologie in der Geschichte objective Gültigkeit habe, muß so lange unentschieden bleiben, als das Schicksal über so viele Begebenheiten den letzten Aufschluß noch zurückhält; unsere subjective Neigung geht auf die Annahme der Realität der von uns gedachten Harmonie in dem Weltganzen; eine vorschnelle Anwendung des teleologischen Princips ist bedenklich; aber doch muß uns auch die kleinste Bemühung wichtig sein, die darauf leitet, das Problem der Weltordnung aufzulösen und dem höchsten Geist in seiner schönsten Wirkung zu begegnen. Der Zweck des Studiums der Weltgeschichte liegt in der Aufklärung und der Begeisterung, die aus demselben zu schöpfen ist, indem es das Individuum mit der Gattung in Erkenntniß, Gefühl und Wille zusammenschließt. Die Geschichte führt das Individuum in die Gattung hinüber, entwöhnt von kleinlichen Ansichten und egoistischen Urtheilen, zeigt den Naturplan der Entwicklung der Kräfte

des Menschen, lehrt die Güter der Gegenwart als das Resultat der Arbeit aller früheren Generationen schätzen und entzündet das Verlangen, für die Nachwelt zu wirken und „an der unvergänglichen Kette, die durch alle Menschengeschlechter sich windet, unser fliehendes Dasein zu befestigen."

Die Entgegensetzung zwischen dem „Brotgelehrten" und dem „philosophischen Kopf" läßt mehr als ein Mittelglied vermissen. Die Wissenschaft kann um edler Zwecke willen, die doch außerhalb ihrer selbst liegen, getrieben werden. Heilung, Rechtspflege, Erziehung, Seelsorge sind praktische Zwecke von edler Art, die recht wohl um ihrer selbst und nicht bloß um des Brotes oder um des Ruhmes willen Jemandem werth sein können, der doch für die Wissenschaft als solche wenig Sinn hat und vielleicht sogar in ihr einen Selbstzweck überhaupt nicht erkannt, jedenfalls für seine Person nicht in der reinen Wissenschaft die eigene Lebensaufgabe findet. Und so wenig, wie der, welcher die Wissenschaft praktischen Zwecken dienstbar macht, nothwendig gerade das „Brot" im Auge hat, ebensowenig ist der, welcher die Wissenschaft um ihrer selbst willen liebt, nothwendig schon Philosoph. Concentration auf ein einzelnes Gebiet um der Tüchtigkeit der Forschung willen kann aus einer eben so reinen Liebe zur Wissenschaft entspringen, wie das Streben nach philosophischer Vertiefung und Weite des Blicks; nur den hervorragendsten Geistern gelingt die Vereinigung beider Vorzüge und doch bleibt für einen Jeden in einem gewissen Maaße auch die Selbstbeschränkung eine wissenschaftliche Pflicht. Es liegt nur das Aeußerste der niedrigen Gesinnung in der Unterordnung des Geistigen unter den materiellsten Zweck und das Aeußerste des Edlen und Löblichen in der Erhebung zu einem echt philosophischen Verfahren. Während aber so in der That von Schiller nur zwei äußerste Fälle aus einer größeren Zahl von Möglichkeiten herausgehoben worden sind, findet man doch zum Schluß eine solche Aufforderung zur Wahl zwischen beiden, welche nur unter der Voraussetzung Sinn hat, daß jene bereits den ganzen Kreis der Möglichkeiten erschöpfen, wodurch die Anerkennung der Mittelstufen als in ihrer Art berechtigter Formen aufgehoben oder doch sehr wesentlich be-

einträchtigt wird. Was den Schiller'schen Begriff der Universalgeschichte betrifft, so zeugen die Forderungen, daß die aufzunehmenden Begebenheiten streng beglaubigt seien und daß unter den genügend beglaubigten noch eine Auswahl zu treffen sei, beide von einem echt wissenschaftlichen Interesse; wenn Schiller das Kriterium der Auswahl in das „Verhältniß eines historischen Datums zu der heutigen Weltverfassung" setzt, so ist dieses Kriterium zwar wichtig, aber nicht ausreichend und auch nicht ganz im Einklang mit dem von Schiller anerkannten Zweck der Weltgeschichte, das Individuum in die Gattung hinüberzuführen; denn dieser Zweck setzt die Anerkennung der selbstberechtigten Existenz der Gattung, auf allen ihren Stufen voraus, so daß nicht irgendwelche bloß als Mittel für andere gelten können. Der Sinn für das Recht und den Werth älterer geschichtlicher Zustände und Tendenzen war bei Schiller noch wenig entwickelt und konnte erst durch die historischen Studien selbst Macht gewinnen. Noch lag ihm der ganze Zweck der historischen Entwicklung in der Realisirung des modernen Freiheitsideals, an dem sein Herz hing: „Unser menschliches Jahrhundert herbeizuführen, haben sich, ohne es zu wissen oder zu erzielen, alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt."

Was Schiller von einem zweifachen Gebrauche des „philosophischen Verstandes", theils zur Ausfüllung der Lücken in der Ueberlieferung, theils zur teleologischen Betrachtung sagt, zeugt von der besonnensten Unterscheidung, und beweist, wie weit er principiell von falscher Constructionssucht entfernt war. Die Lücken will er nach Möglichkeit durch Analogieschlüsse ausgefüllt wissen, um zunächst, so weit es angeht, die Einsicht in den realen Causalzusammenhang zu gewinnen; dann erst soll das Ganze der Ereignisse unter den idealen, aber problematischen Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit gestellt werden.

In der Erörterung dieser Anschauungsweise müssen wir auf Kant zurückgehen, dessen Hauptwerke zwar noch Schiller unbekannt waren, von dem er aber in der „Berlinischen Monatsschrift" die oben genannten beiden Abhandlungen („Idee zu einer allgemeinen Geschichte" im Novemberheft des Jahrgangs 1784,

Bd. IV, S. 385—411, und: „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ im Januarheft des Jahrgangs 1786, Bd. VII, S. 1—27) gelesen hatte. In der ersten dieser beiden Abhandlungen geht Kant von jenem Unterschiede zwischen der Freiheit des Willens selbst und der naturgesetzlichen Nothwendigkeit der Erscheinungen desselben aus, der in dem Ganzen seiner Philosophie begründet, außerhalb dieses Zusammenhanges aber unverständlich ist, auf den sich daher Schiller in der Rede über die Universalgeschichte mit gutem Grunde überhaupt nicht einläßt. Kant hofft, daß die Geschichte, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Großen betrachte, einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne; nicht als ob diese Regelmäßigkeit aus einer eigens darauf gerichteten vernünftigen Absicht der Menschen folge, die im Gegentheil auf der großen Weltbühne nur allzu thöricht handeln, sondern weil sich annehmen lasse, daß eine Naturabsicht den anscheinend widersinnigen Gang der menschlichen Dinge leite. Zu einer solchen Geschichtsbetrachtung sucht Kant den Leitfaden, ohne sie selbst geben zu wollen. Er stellt in diesem Sinne neun Sätze auf, die auf dem Grundgedanken einer stufenweisen Entwicklung der menschlichen Vernunftanlagen in der Menschengattung durch eigene, obzwar dem Menschen abgedrungene Kunst beruhen. Als unterste Stufe setzt Kant die der Thierheit, als oberste die einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft, die aber nur als Glied einer gesetzmäßigen äußeren Staatenverbindung möglich sei. Das Mittel, wodurch die Natur den Menschen von einer Stufe zur anderen fortführt, ist die „ungesellige Geselligkeit“, d. h. die Unvertragsamkeit der Menschen bei dem Bedürfniß der gesellschaftlichen Verbindung; wie hierdurch die Einzelnen zum Staat, so werden die Staaten zum Staatenbunde genöthigt. Auf der Mitte des Weges erduldet die menschliche Natur die härtesten Uebel; der Zustand der Wilden würde vielleicht mit Rousseau dem der bestehenden Cultur vorzuziehen sein, wenn nicht die letzte Stufe in Aussicht stände, in der auf dem Grunde moralisch guter Gesinnung die Cultur sich vollendet. Auch Kant lehrt, daß in der letzten Stufe der Zweck der ganzen Entwicklung des Menschengeschlechtes liege, dem die

früheren als bloße Mittel dienen; er erklärt es für befremdend, daß „die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben", meint aber, es sei dies nothwendig, wenn einmal die Vernunftanlagen des Menschen von dem rohesten Zustande aus sich in der Gattung entwickeln sollten. Daß die Vernünftigkeit allen Stufen immanent sei, so daß jede als an sich selbst werthvoll und doch daneben zugleich als Mittel für nachfolgende höhere Stufen zu betrachten sei, diesen Gedanken hat erst die spätere Geschichtsphilosophie zur Geltung gebracht. Kant will die empirische Geschichtsbearbeitung durch seine Ideen weder verdrängen noch beschränken; jene ruhe ganz auf strenger Bezeugung durch ein gelehrtes Publicum; die Teleologie in der Geschichtsbetrachtung soll nur als eine philosophische, aus einem eigenthümlichen Standpunkt entworfene Anschauungsweise daneben stehen.

In der zweiten Abhandlung vindicirt Kant der Betrachtung des Anfangs der Menschengeschichte das Recht, sich auf Vermuthungen zu basiren, da keine Erfahrung dorthin reiche, erklärt aber zugleich dieses Verfahren für eine bloße „der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft zur Erholung und Gesundheit des Gemüthes vergönnte Bewegung", nicht für ein ernsthaftes Geschäft. Zu seiner Phantasiereise will er sich der Mosaischen Urkunde als Charte bedienen. Auch hier ist Kant's Grundgedanke die allmähliche Entwicklung vom Schlechteren zum Besseren. Was er zur Deutung des Paradieses, des Falles, der Strafe ꝛc. sagt, hat sich Schiller besonders in seiner Abhandlung: „Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde" (zuerst im 11. Hefte der „Thalia" 1790 veröffentlicht; in einer Note weist Schiller auf Kant's Aufsatz hin) zum Theil nach Inhalt und Ausdruck angeeignet, zum Theil ist er dadurch zu Deutungen verwandter Art angeregt worden; von dem mächtigsten Einfluß aber war auf ihn in seiner gesammten späteren Speculation der Gedanke, durch den Kant die Lehre Rousseau's, indem er sie nur richtig erklären will, in der That siegreich überschreitet: Natur und Cultur sind so lange gegen einander im Widerstreit, „bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, als

welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.“

Julian Schmidt (Schiller u. s. Ztg. S. 226) meint, Kant sei von Schiller, obwohl dieser aus den angegebenen Aufsätzen seine Ideen entnommen und einige Hauptstellen sogar wörtlich ausgeschrieben habe, in dem leitenden Ideengange mißverstanden worden. Kant nämlich wolle als ein eminent wissenschaftlicher Kopf die Geschichte nicht construiren, sondern durch Empirie und Kritik vermittelt sehen; er begnüge sich nachzuweisen, was der Mensch vom Standpunkt seiner höhern Vernunft in der Geschichte zu suchen habe und in wiefern das Gesetz der Vernunft auf die Empirie angewandt werden dürfe; die Anwendung selbst aber überlasse er dem philosophisch gebildeten Kenner der positiven Wissenschaft. Indem nun Schiller, meint Schmidt, den Leitfaden, der eigentlich nur die Grenzen zwischen der Speculation und dem positiven Wissen feststecken sollte, mit Hilfe seiner lebhaften Einbildungskraft ausgefüllt habe, sei er in eine fehlerhafte Construction der Geschichte verfallen. Aber J. Schmidt hat Schiller so mißverstanden, als sollte die Ausfüllung der Lücken, die das empirisch gegebene Material in unserer Kenntniß der Ereignisse läßt, welche die Verkettung der überlieferten Bruchstücke, nach Schiller's Absicht durch Geschichtsconstruction mittelst des teleologischen Princips erfolgen. Schiller's Gedanke ist ein ganz anderer. Die von Schmidt in unmittelbarer Verbindung mit einander citirten Sätze stehen bei Schiller in zwei verschiedenen Abschnitten. Alle die Sätze, die von der Ausfüllung der Lücken, von der Verkettung der Bruchstücke durch künstliche Bindungsglieder handeln, gehören dem Abschnitte an, worin von der Geschichtsbetrachtung nach dem Princip der wirkenden Ursachen gehandelt wird; auf Grund dieses Princips will Schiller durch Schlüsse der Analogie die unbekannten Erscheinungen, insbesondere jene „Bindungsglieder“, aus den bekannten ermitteln; eben dies fordert auch Kant. Nachdem aber die gesammte Erscheinungsreihe in ihren Hauptmomenten theils mit Sicherheit auf Grund der zuverlässigen Nachrichten, theils mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit durch angeknüpfte Schlüsse und Vermuthungen

von dem Historiker ermittelt und nach dem Princip der wirkenden Ursache verstanden sei, soll nunmehr das Ganze noch unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt werden, nämlich den teleologischen, welcher der Vernunft die höchste Befriedigung gewähre, dessen reale Gültigkeit jedoch nicht mit Gewißheit angenommen werden könne; in diesem Zusammenhang sagt Schiller wiederum in voller Uebereinstimmung mit Kant, daß die Geschichte noch zu unvollständig sei, um eine sichere Entscheidung zuzulassen, daß aber unterdeß die Ansicht gelten möge, welche für uns die befriedigendere sei. Schiller will nicht (wie Schmidt meint) in einzelnen „zweifelhaften Fällen", wo uns Zwischenglieder fehlen, diese durch Constructionen nach dem teleologischen Princip ergänzen; er ist davon principiell (wenn er auch thatsächlich mitunter diese Grenze nicht immer streng genug eingehalten haben mag) so weit entfernt, daß er im Gegentheil in dem Maaße, wie diese Glieder nicht anderweitig ermittelt sind, die Gültigkeit des teleologischen Princips selbst für unsicher erklärt; nicht für die Ansicht über das Materielle in irgend einer einzelnen historischen Frage, sondern nur für die Betrachtungsweise der anderweitig gesicherten oder doch wahrscheinlich gewordenen Thatsachen überhaupt soll das subjective Verstandes- und Herzensbedürfniß maaßgebend sein.

Der Grundgedanke der Geschichtsphilosophie Schiller's liegt in dem Satze: der Mensch, im Naturzustande durch den Instinct geleitet, sollte diesen Zustand verlassen, um selbständig durch manche Stufen hindurch endlich zu der Vollkommenheit zu gelangen, daß er dem moralischen Gesetz als freier vernünftiger Geist eben so unwandelbar gehorche, als er anfangs dem Instinct gedient hatte. Es kehrt hierin der Kant'sche Gedanke wieder, daß gegen die Natur eine unvollendete Cultur in Widerstreit trete, bis sich in der vollkommenen, auf reiner Moralität beruhenden Kunst, die wiederum Natur sei, die menschliche Aufgabe vollende. Wir verfolgen die Durchführung dieses Grundgedankens in den einzelnen historischen Schriften Schiller's, ohne die Details hier mit in Betracht zu ziehen.

In der schon erwähnten Abhandlung: „Ueber die erste Menschengesellschaft" deutet Schiller im Anschluß an Kant

den „Sündenfall" (nicht exegetisch, sondern in freier Umdeutung der „mosaischen Urkunde") als einen Abfall des Menschen vom Instinct, einen Ausgang aus der Unmündigkeit unter der Vormundschaft der Natur und Uebergang in den Stand der Freiheit. Kant bezeichnet den verschuldeten Austritt aus dem Paradiese als einen Verlust für das Individuum, aber Gewinn im Sinne der Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richte; Schiller wünscht in gleicher Weise der menschlichen Natur im Großen Glück zu diesem wichtigen Schritt zur Vollkommenheit, während er zugesteht, daß der Mensch dadurch zunächst aus einem vollkommnen Zögling der Natur ein unvollkommenes moralisches Wesen, aus einem glücklichen Instrumente ein unglücklicher Künstler geworden sei.

Wie nun Kant nach dem Zeitabschnitt „der Gemächlichkeit und des Friedens" den „der Arbeit und Zwietracht" folgen läßt, dann von dem Gegensatz zwischen dem Hirtenleben und dem Ackerbau, von der bürgerlichen Ungleichheit und von den Bedingungen der Freiheit und des Despotismus handelt, so geht auch Schiller in der oben erwähnten Abhandlung über die erste Menschengesellschaft zu der Betrachtung eben dieser Verhältnisse fort, mit der gleichen Betonung des unendlichen Werthes der Bildung zur Freiheit, die auch durch die größten sinnlichen Uebel nicht zu theuer erkauft werde. Doch hat Schiller neben dem Uebereinstimmenden in seiner viel durchgeführteren Darstellung auch manches Eigenthümliche; charakteristisch ist für ihn namentlich, daß er dem häuslichen Leben in seinen verschiedenen Elementen eine sorgsame Beachtung zu Theil werden läßt und die Familienliebe feiert.

Dem Inhalt nach schließt sich an die Abhandlung über die erste Menschengesellschaft zunächst die über „die Sendung Moses" an, die schon vor jener, nämlich im zehnten Hefte der Thalia, 1790, gedruckt erschien. Die Erklärung der mosaischen Lehren und Institutionen aus einer Umbildung ägyptischer Priesterlehren nach den Bedürfnissen der israelitischen Nation, welche aus der Sclaverei zur Selbständigkeit geführt werden sollte, ist der Grundgedanke. In Aegypten war nach Schiller's Annahme ein kleiner Cirkel,

der richtige Begriffe von dem höchsten Wesen hegte, aber dieselben dem Volke unter Mythen und Ceremonien verhüllte. Moses, der aus diesem Cirkel ist, wird zum Besten seines Volkes ein Verräther der Mysterien, und läßt die Hebräer an der Wahrheit in dem Sinne theilnehmen, daß der wahre Gott ihnen als ihr Nationalgott erscheint. — Die Ansicht, daß das israelitische Volk durch die mächtige Wirksamkeit einzelner Männer, die weit über die Masse hervorragten, emporgehoben, und auf solche Weise schon durch Moses aus der Rohheit herausgerissen und zum Träger der Gottesidee erhoben worden sei, mag historisch sehr berechtigt sein. Das Verhältniß des Mosaismus zum ägyptischen Bildungskreise ist bekanntlich eine noch ungelöste Streitfrage. Schiller folgte in seiner Darstellung den gewagten Annahmen einzelner Historiker; er selbst nennt in der Schlußanmerkung Dr. Decius als seinen Führer; eigene Forschung war auf diesem Gebiete selbstverständlich für ihn eine Unmöglichkeit.

Von hohem Interesse ist der Aufsatz: „Die Gesetzgebung des Lykurgus und des Solon", der zuerst im eilften Hefte der Thalia, 1790 erschien. Schiller faßt die beiden Gesetzgebungen als das Werk der freien Reflexion und Willensentscheidung der Männer, deren Namen sie tragen, und findet gerade darin „einen Riesenschritt des menschlichen Geistes", daß man unternahm, als Kunstwerk zu behandeln, was bis dahin dem Zufall und der Leidenschaft überlassen gewesen war. Es handelt zuerst von der Lykurgischen Gesetzgebung, erläutert die einzelnen Bestimmungen aus dem Zweck des Gesetzgebers, und prüft dann diesen Zweck selbst an dem Zwecke der Menschheit; darnach verfährt er auf gleiche Weise in der Betrachtung der Solonischen Gesetzgebung. Lykurg's Zweck war die Macht und Dauerhaftigkeit des spartanischen Staates. Gegen diesen Zweck gehalten, war seine Gesetzgebung ein Meisterstück der Staats- und Menschenkunde, ein in seiner Art vollendetes Kunstwerk. Der Zweck der Menschheit aber ist die Ausbildung aller Kräfte des Menschen, der Fortschritt der Cultur des Geistes; der Staat selbst soll nur diesem Zwecke dienen. An diesem Maaßstabe gemessen, ist die Lykurgische Verfassung verwerflich; denn sie pflegt nur die eine Tugend einer

beschränkten Vaterlandsliebe mit Hintansetzung, ja mit Vernichtung aller übrigen; sie giebt das Familienleben preis, behandelt eine Menschenclasse (die Heloten) als bloßes Mittel und reißt so die Grundvesten des Naturrechts und der Sittlichkeit ein; sie verbannt Kunstfleiß, Handel, Wissenschaft, und hält, im Widerspruch mit dem Gesetz der Fortschreitung, den Geist des Volkes für immer auf der Stufe fest, worauf er bei ihrer Gründung gestanden. Solon dagegen begriff, daß die Gesetze nur dem Bildungszweck als Mittel zu dienen bestimmt sind; er hatte Achtung vor der menschlichen Natur, gründete den Gehorsam der Bürger auf deren eigene Einsicht und Mitwirkung bei der Gesetzgebung und auf freie Liebe zum Vaterlande; doch war auch er nicht ganz frei von dem Fehler der alten Gesetzgeber, moralische Pflichten durch gesetzlichen Zwang einschärfen zu wollen. Zu Gunsten der athenienſischen Verfassung spricht der Erfolg; nur Athen, nicht Sparta hat einen Perikles, einen Phidias, einen Aeschylus, Sophokles, Euripides, einen Herodot und Thucydides, einen Sokrates und Platon geboren.

Schiller irrt hier insbesondere darin, daß er der freien Bestimmung des Lykurg und des Solon manches zuschreibt, was in der Volkssitte und in alten Rechtsgewohnheiten wurzelte; die Beziehung seines Urtheils auf die Personen der Gesetzgeber trifft daher zum Theil nicht zu; auch in anderen Beziehungen ist seine Darstellung irrig; aber in dem Wesentlichsten, in der Charakteristik der Verfassungen selbst und in dem philosophischen Urtheil über ihren Werth nach dem Maaßstabe der ethischen Menschenaufgabe sind Schiller's kurze, aber schlagende Sätze von unvergänglichem Werthe. Uns sind diese Ansichten geläufig geworden; aber auch heute ist einer einseitigen Hochschätzung spartanischer Tüchtigkeit gegenüber die Erinnerung an Schiller's Urtheil heilsam und die Bemerkung nicht überflüssig, daß Athen, nicht Sparta, die Geburtsstätte jener classischen Werke ist, die dem Hellenenthum seine bleibende Bedeutung verleihen. Schiller stimmt bei seinem Urtheil über die spartanische Verfassung in dem Vorwurf, daß dieselbe alle Tugend auf die Tüchtigkeit für die äußeren Zwecke des Staates beschränke, mit Plato und Aristoteles überein, auch diese

Denker finden in der Vernachlässigung der wissenschaftlichen Bildung wesentlichen Mangel des spartanischen Lebens.

Die „Sammlung historischer Memoires", die Schiller seit 1790 herausgab, und die später von Woltmann und Paulus fortgesetzt wurde (1. Abtheilung, 1—4. Band; 2. Abtheilung, 1—29. Band; 1790—1806), gab ihm zu „universalhistorischen Uebersichten" Anlaß, die einzelnen Bänden als Einleitungen vorgedruckt wurden. Schriften in zusammenhängender Erzählung, von einem Mann verfaßt, der selbst an den Begebenheiten Antheil hatte, sind an Werth für den Geschichtsforscher zwar bei weitem nicht den archivalischen Urkunden gleichzusetzen, aber, richtig benutzt, doch immer von wesentlicher Bedeutung, und zur Belebung des historischen Gesammtbildes durch individuelle Züge eins der schätzbarsten Mittel. Daß Schiller die Sammlung veranstaltete, war zwar theilweise durch Nebengründe bedingt, zeugt aber doch immer von einem richtigen Blick für das, was damals gerade der Geschichtsforschung noth that.

Die erste der einleitenden Abhandlungen Schiller's, die dem ersten Bande der ersten Abtheilung der Memoires vorgedruckt ist, trägt die Ueberschrift: „Universalhistorische Uebersicht der vornehmsten, an den Kreuzzügen theilnehmenden Nationen, ihrer Staatsverfassung, Religionsbegriffe, Sitten, Beschäftigungen, Meinungen und Gebräuche". In Schiller's Werken findet sich diese unvollendet gebliebene „Uebersicht" in zwei Aufsätze zerlegt unter den Titeln: „Ueber Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter", und „Uebersicht des Zustandes von Europa zur Zeit des ersten Kreuzzuges". Von der Gesammtabhandlung urtheilt Schiller in mehreren Briefen, sie sei ihm vorzüglich gelungen. „Der Hauptgedanke, um den ich mich darin bewege (sagt er in einem Briefe an Körner vom 1. Februar 1790), scheint mir eben so neu und wahr, als er fruchtbar und begeisternd ist." Dies eigene Urtheil Schiller's muß zu einer genaueren Prüfung veranlassen, ob sich in dieser Abhandlung Gedanken von besonders hoher Bedeutung finden.

In der ursprünglichen Abhandlung bezeichnet Schiller zunächst die drei Gruppen von Nationen, die in dem Zeitraum der Kreuz-

züge universalhistorische Bedeutung hatten. Die occidentalischen Christen, die Mohammedaner, und zwischen beiden die Griechen und morgenländischen Römer. Er beabsichtigte, die Zustände derselben der Reihe nach zu schildern; da er aber zur Charakteristik der beiden letzten Gruppen nicht gelangte, so ließ er im ersten 1792 herausgegebenen Bande seiner „Kleineren prosaischen Schriften", worin am Schluß der Aufsatz: „Ueber Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter" aus der „Sammlung der Memoires" wieder abgedruckt erschien, jenen Passus weg, der demgemäß auch in den „Werken" fehlt. Von den occidentalischen Völkern erwähnt Schiller kurz die früheren Wanderungen, die Befestigung des neuen Systems gesellschaftlicher Verfassungen und das Wiedererwachen des Geistes der Wanderung beim Ablauf des eilften Jahrhunderts, aber in der neuen Gestalt des Kampfes um einen Schauplatz religiöser Erinnerungen. Die Kreuzzüge bezeichnet Schiller als entsprungen aus Thorheit und Raserei und begleitet von Gewaltthätigkeiten; doch läßt er sie nicht nur als ein nothwendiges Erzeugniß ihres Jahrhunderts gelten, sondern erkennt auch ihre Wirkungen als wohlthätig für die Menschheit an. „Es ist," sagt er, „vielleicht kein historisches Problem, das die Zeit reiner aufgelöst hätte, als dieses, keines, worüber sich der Genius, der den Faden der Weltgeschichte spinnt, befriedigender vor der Vernunft des Menschen gerechtfertigt hätte." Diese Rechtfertigung läuft im Wesentlichen darauf hinaus, daß das Mittelalter mit der Völkerwanderung, der langen Gesetzlosigkeit und den Kreuzzügen, der nothwendige Weg vom Alterthum zur Neuzeit, von Bürgerrechten zu Menschenrechten, und näher von dem unfreien Culturzustande unter der Römerherrschaft zu der Vereinigung von Cultur und Freiheit, dem Ziele der neueren Zeit, gewesen sei. Die Aufklärung reift langsam, die Leidenschaften aber entzünden sich rasch und erzeugen Anarchie, die bald in entnervendem Despotismus zu enden pflegt; sollte die Energie des Willens mit dem Lichte des Verstandes zusammentreffen, so mußte die Gesetzlosigkeit verlängert werden, und das ist im Mittelalter geschehen. Die Uebel der Anarchie, die dem mittleren Geschlechte nicht erspart werden konnten, wurden ihm erträglich

durch den „Glauben der Ergebung"; „die ewige Ordnung, eine gleiche Mutter allen ihren Kindern, rettet einstweilen die erliegende Ohnmacht an den Fuß der Altäre". Die Kreuzzüge bahnen den Uebergang von dem Mittelalter zu der neueren Zeit an. Zwar sollten sie das Gebiet der Hierarchie erweitern; aber sie schlagen im Gegentheil zur Auflösung der mittelalterlichen Zustände aus, indem durch sie die Adelsmacht gemindert, das Ansehen der Fürsten erhöht, der Welthandel begünstigt, die Bürgerfreiheit gekräftigt und die päpstliche Gewalt gebrochen wird. So wurde es möglich, daß in den religiösen Bewegungen des sechszehnten Jahrhunderts der Kopf das Herz für die Wahrheit oder doch für das, was man dafür hielt, für „Vernunftidole", die über bloß nationale Ziele hinausgehen, in Gluth setzte und daß der Staat der Neuzeit nicht mehr gleich dem antiken den Menschen im Bürger aufgehen läßt, sondern allen seinen Gliedern das hohe Gut der Menschenfreiheit zu gewähren vermag.

In der „Uebersicht des Zustandes von Europa zur Zeit des ersten Kreuzzugs" sucht Schiller die Entstehung des Lehnswesens und die Ursachen der allmählich gesteigerten Macht der Lehnsträger nachzuweisen. Er führt den Leser in die politischen Verhältnisse ein, welche durch die Kreuzzüge eine wesentliche Umgestaltung erfahren und ihrer Auflösung zugeführt werden sollten. Eine vollständige Ausführung dessen, was das Thema verheißt, enthält der Aufsatz nicht.

Offenbar ist der erste von diesen beiden Aufsätzen der bedeutendere; an ihn vornehmlich muß Schiller's eigene Befriedigung sich geknüpft haben; in ihm aber kann wiederum nur der philosophische Grundgedanke das sein, was Schiller selbst so werth hielt. Hier zum erstenmal erschien das Mittelalter als eine relativ berechtigte Periode; es war jetzt dem Historiker weder Gegenstand des Hasses oder der Verachtung, noch auch der Vergötterung, sondern vielmehr ein nothwendiges Glied in der Kette der menschheitlichen Bildungszustände. Die einseitige Form der rationalistischen Geschichtsauffassung ist hiermit principiell überwunden, und die Anerkennung der relativen Vernünftigkeit aller historischen Formen bricht sich Bahn. Auch wird die Berechtigung hier nicht mehr

bloß als die eines Mittels für die Gegenwart aufgefaßt; nur auf einem täuschenden Schein würde die Meinung beruhen, die ewige Ordnung habe, ein entlegenes Ziel verfolgend, das damals lebende Geschlecht aufgegeben; sie ist vielmehr „eine gleiche Mutter allen ihren Kindern". In diesem Gedanken liegt, der Antrittsrede gegenüber, die nur die Gegenwart und Zukunft als Selbstzweck gelten läßt, ein wesentlich neues Element, ein fruchtbarer Keim, der bald wuchern sollte. In der 1792 geschriebenen Vorrede zu Verbot's Geschichte des Malteserordens zollt Schiller dem Mittelalter eine noch viel vollere Anerkennung, indem er seinen Heroismus im Gegensatze zu der Schlaffheit der Neuzeit hervorhebt, freilich mehr im Sinne der Mahnung an seine Zeitgenossen, als in rein historischer Betrachtung, und auch ohne Verkennung der Vorzüge der späteren Zeit: „Die Heroen des Mittelalters setzten an einen Wahn, eben weil er ihnen Weisheit war, Blut, Leben und Eigenthum; so schlecht ihre Vernunft belehrt war, so heldenmüthig gehorchten sie ihren höchsten Gesetzen; — und können wir, ihre verfeinerten Enkel, uns wohl rühmen, daß wir an unsere Weisheit nur halb so viel, als sie an ihre Thorheit wagen? — Die Willigkeit des Gemüthes, sich von übersinnlichen Triebfedern leiten zu lassen, dieses edelste aller menschlichen Vermögen, söhnt den philosophischen Beurtheiler mit allen rohen Geburten eines unmündigen Verstandes, einer gesetzlosen Sinnlichkeit aus. — Der Grieche, der Römer kämpfte für seine Existenz, für zeitliche Güter, für das begeisternde Phantom der Weltherrschaft und Ehre, kämpfte vor den Augen eines dankbaren Vaterlandes; — der Muth jener christlichen Helden entbehrte dieser Hilfe und hatte keine andere Nahrung, als sein eigenes unerschöpfliches Feuer." Auf Schiller's späteres Denken und Dichten ist diese Anerkennung vom entscheidendsten Einfluß gewesen.

Der Begriff, unter den Schiller in dem Aufsatz: „über Völkerwanderung" ꝛc. das Mittelalter stellt, ist freilich sehr unzureichend und wird der so charakteristischen Doppelnatur jener Periode, dem fast unvermittelten Nebeneinandersein von Roheit und Idealität nicht gerecht. „Gesetzlose Freiheit" würde vielleicht richtiger die primitivsten Zustände, wie Schiller sich diese denkt,

als die mittleren bezeichnen. Der ideelle Gehalt des Mittelalters wird aber gegenüber der Ungeordnetheit der äußern Zustände nur andeutungsweise bezeichnet, als „Glaube der Ergebung", der aber hier fast nur als eine leidige Nothwendigkeit in der allgemeinen Verwirrung, als ein Trostmittel bei den Uebeln des beständigen Streites erscheint, nicht als eine eigenthümliche Form des geistigen Lebens. Die spätere Abhandlung, deren Hauptgedanken oben angeführt worden sind, bietet hier eine wesentliche Ergänzung. Die weitere Verfolgung dieses Gedankens konnte zu solchen Bestimmungen führen, wie Schiller sie später, mit speciellem Bezug auf die Dichtung, in den Gegensätzen: „naiv und sentimentalisch"; „Realismus und Idealismus" gefunden hat. Wir verstehen, wie jene Abhandlung: „über Völkerwanderung" rc. Schiller selbst als so ganz besonders werthvoll erscheinen konnte, ohne daß sie doch für uns noch die gleiche Bedeutung hätte. Es war doch eine neue Bahn gebrochen, und das fühlte Schiller. Wer sich nur an das in der Abhandlung selbst Gegebene hielt, und dieses nur an und für sich würdigte, mochte kaum Schiller's Begeisterung verstehen, weshalb denn auch namentlich Körner nicht zustimmen wollte. Beide hatten Recht, sowohl Schiller, wenn er den neu errungenen Gedankenkeim hochhielt, als auch Körner, wenn er (in der letzten auf die Abhandlung bezüglichen Aeußerung, 28. Mai 1790) sagt: „Ueber Deine Philosophie der Geschichte bekehre ich mich noch nicht. Mein Ideal von Philosophie und von Dir ist größer, als was Du noch jetzt geleistet hast". In dem Keime liegt wenig und viel, wenig der Wirklichkeit, viel der Möglichkeit nach.

Die nächste geschichtliche Abhandlung findet sich in dem dritten Bande der ersten Abtheilung der Memoirensammlung unter dem Titel: „Universalhistorische Uebersicht der merkwürdigsten Staatsbegebenheiten zu den Zeiten Kaiser Friedrich's I." Auch dieser Aufsatz ist von Schiller nicht vollendet worden; Woltmann hat eine Fortsetzung geliefert. Der vorliegende Theil entspricht dem Titel nicht; denn es wird nur über die Begebenheiten im deutschen Reich vom Tode Heinrich's V. an, unter Lothar von Sachsen und Konrad von Franken, mit be-

sonderer Beziehung auf Italien, den Papst und die Normannen, eine Uebersicht gegeben. Das Verhältniß zwischen Kaiser und Papst wird mit stark ausgesprochener Sympathie für die Sache des ersteren geschildert. Die Episode über die Normannen ist für das Drama: „Die Braut von Messina" nicht uninteressant. Von geschichtsphilosophischer Bedeutung ist die „Uebersicht" nicht.

Durch eine Reihe von Bänden der zweiten Abtheilung der „Memoires" geht die „Geschichte der Unruhen in Frankreich, welche der Regierung Heinrich's IV. vorangingen, bis zum Tode Karl's IX". Ursprünglich muß Schiller (wie schon Hoffmeister bemerkt) hier noch nicht haben schließen, sondern die Thaten Heinrich's IV. weiter verfolgen wollen, da er an einer Stelle nach der Mitte der jetzt vorliegenden Arbeit, wo er zuerst Heinrich von Bourbon erwähnt, denselben als den „Helden dieses Werkes" bezeichnet. In der vorliegenden Schrift ist vielmehr der Admiral von Coligny der Held. Eine Fortsetzung (von Paulus) steht im neunten Bande der zweiten Abhandlung der „Memoires". (Dem Inhalt nach verwandt sind die „Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Marschalls von Vieilleville", die Schiller 1797 für die „Horen" bearbeitete, ein Auszug aus den Aufzeichnungen von Vieilleville's Secretär Cartoix.) Schiller sucht in der „Geschichte der Unruhen" nachzuweisen, daß für den Sieg oder Untergang des Protestantismus in Frankreich im Allgemeinen nicht sowohl innere, religiöse Gründe, als vielmehr zufällige, politische Verhältnisse maaßgebend waren. In mehreren Nachbarländern waren nationale oder liberale Tendenzen der religiösen Neuerung förderlich; in Frankreich dagegen traf dieselbe auf übermächtige, ihr widerstreitende Interessen. Schiller bekundet in dieser höchst lebendig geschriebenen, durchweg spannendes Interesse weckenden und ein klares Bild der verwickelten Ereignisse gewährenden Abhandlung, wie sehr er neben den ideellen Mächten auch die Macht der Umstände in seiner Geschichtsbetrachtung zu würdigen weiß.

Die „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung" hat Schiller in der Zeit vom August 1787 bis gegen Michaelis 1788 verfaßt; sie

erschien zur Herbstmesse 1788, nachdem der Anfang schon in Wieland's „Deutschen Mercur“ in den ersten Monaten eben dieses Jahres veröffentlicht worden war. Die Erzählung wird bis zum Abzuge der Herzogin von Parma aus den Niederlanden (1567) herabgeführt. Als Fortsetzung erschien nur noch: „Des Grafen Lamoral von Egmont Leben und Tod“ im achten Hefte der „Thalia“, 1789, und die Belagerung von Antwerpen“ im 4. und 5. Stück der „Horen“, 1795; in diesen Kreis gehört auch die im Jahr 1788 verfaßte Erzählung: „Herzog Alba bei einem Frühstück auf dem Schlosse zu Rudolstadt im Jahre 1547“.

In dem Conflict zwischen Philipp's Starrsinn, der die gleiche Glaubensform von allen seinen Unterthanen forderte, und dem unabweisbaren Bedürfniß der Niederländer nach Glaubensfreiheit erkennt Schiller das Hauptmotiv des Abfalls. Philipp hielt mit unnachgiebiger Strenge die Verordnungen aufrecht, die sein Vater gegen die Ketzer hatte ergehen lassen, und führte sie durch mittelst einer Inquisition, deren unmenschliche Tyrannei ein Volk, in dem nicht aller Freiheitssinn ertödtet war, zur Empörung treiben mußte. „Bloßer Verdacht war genug, einen Bürger aus dem Schooße der öffentlichen Ruhe, aus dem Kreise seiner Familie herauszustellen, und das schwächste Zeugniß berechtigte zur Folterung. Wer in diesen Schlund herabfiel, kam nicht wieder. Alle Wohlthaten der Gesetze hörten ihm auf. Ihn meinte die mütterliche Sorge der Gerechtigkeit nicht mehr. Jenseits der Welt richtete ihn Bosheit und Wahnsinn nach Gesetzen, die für Menschen nicht gelten. — Diesem Schicksal unterwarf man eine große blühende Handelsstadt, wo hunderttausend geschäftige Menschen durch das einzige Band des Vertrauens zusammenhalten.“

Schiller übersieht nicht die andern Motive des Aufstandes. Die Nation war darüber unwillig, daß Philipp spanische Truppen auch während des Friedens in großer Zahl im Lande ließ, und daß er Fremden und Emporkömmlingen wichtige Aemter übertrug mit Hintansetzung des niederländischen Adels. Die Religion wankte zuerst; mit ihr aber bald auch die bürgerliche Autorität. Am Adel fand die Empörung ihre Stütze, weil derselbe durch Zurücksetzung gekränkt, durch Schulden gedrückt und dem Mangel

bloßgestellt war, und sich daher leicht in das Interesse der calvinistischen Kaufleute ziehen ließ, die seine Fürsprache und seinen Schutz mit schweren Summen bezahlten. Schiller legt nach einander die einzelnen Momente des Conflicts dar: Den Sieg der Niederländer feiert er als den „Triumph der Freiheit über den Despotismus, des Naturrechts über historisches Unrecht, der Idee über äußere Machtmittel".

Mag auch Schiller seine Begeisterung für die Freiheitsideen seiner Zeit zu unmittelbar auf die Sache der Niederländer und noch viel mehr seine Sympathie mit dieser Sache auf seine Auffassung Wilhelm's von Oranien übertragen und mag er in der Charakteristik eines Granvella, durch einseitige, entstellende Darstellungen getäuscht, geirrt haben, so bleibt dennoch wahr, daß er das tiefste Wesen des Conflictes zutreffend erkannt und geschildert hat. Man hat in neuerer Zeit mehr die nationalen und politischen Motive der Bewegung und insbesondere die unedlen Tendenzen des verschuldeten Adels hervorgehoben; Schiller mag in zu vollem Maaße die edleren Motive hervorgehoben und auf die niederen (obschon er dieselben keineswegs übersieht) nicht das gebührende Gewicht gelegt haben. Es mag wahr sein, daß Wilhelm von Oranien, in Religionsfragen indifferent, zu Intriguen geneigt, vorwiegend durch egoistische Motive geleitet ward, obschon doch auch seine Aussage wohl nicht zu bezweifeln, er sei, sobald er von dem spanischen Plan der Ausrottung der Ketzer erfahren habe, von Mitleid ergriffen worden, für so viele einer günstigen Gelegenheit aufgesparte gute Menschen und er habe bei sich beschlossen, dazu mitzuhelfen, daß das spanische Geschmeiß aus dem Lande getrieben werde. Unleugbar bleibt, daß Wilhelm und der Adel ohnmächtig gewesen wären, hätte nicht den Kern des Volkes eine tiefe und opferwillige Begeisterung für die nationale und religiöse Freiheit erfüllt; den Gesammtcharakter der Bewegung aber bestimmt nicht der Anlaß und die subjectiven Motive einzelner Führer, sondern die Gesinnung, in welcher von der Mehrheit der Betheiligten gekämpft worden ist. Mag heute, insbesondere seit der Veröffentlichung der Correspondenz Philipp's II. durch Gachard aus dem Archive zu Simancas, der Werth der verschiedenen Dar-

stellungen richtiger abgeschätzt, insbesondere Bugundus, dem Schiller zu oft folgt, besser gewürdigt, und über manche Begebenheit und manchen Charakter richtiger geurtheilt werden können, in dem geschichtsphilosophischen Grundgedanken: Sieg der modernen Geistesfreiheit über die mittelalterliche Intoleranz eines beschränkten und engherzigen Despotismus, hat Schiller unzweifelhaft den Kern der Sache getroffen.

In wesentlich gleichem Sinne faßt Schiller auch den dreißigjährigen Krieg als einen Kampf für Gedankenfreiheit gegen äußere Machtmittel auf.

Die „Geschichte des dreißigjährigen Krieges", Schiller's umfangreichstes Geschichtswerk, ist in den Sommermonaten der Jahre 1790 und 1791 und in der ersten Hälfte von 1792 ausgearbeitet, in dem von Göschen verlegten „Damenkalender" für das jedesmal nächstfolgende Jahr zuerst erschien, dann auch bald als eine abgesonderte Schrift herausgegeben worden. Der Stoff ist in fünf Bücher vertheilt, wovon vier den früheren Kriegsjahren bis auf Wallenstein's Tod gewidmet sind und das letzte die ganze nachfolgende Zeit umfaßt.

So furchtbar, sagt Schiller, dieser Krieg war, und so sehr er die eben erst aufblühende Cultur wiederum zurückdrängte, so hatte er doch die wohlthätige Folge, daß Europa als eine zusammenhängende Staatengesellschaft daraus hervorging, wodurch die Isolirung der Staaten aufgehoben und zugleich der Unterdrückung einzelner durch andere oder aller durch den Despotismus eines Weltreichs gewehrt wurde. Mit den religiösen Motiven des Krieges waren weltliche verbunden. An dem Protestantismus hebt Schiller dessen liberale Elemente hervor; für die dogmatischen Streitpunkte ist er ohne Interesse; seine eigene Weltanschauung ist die humanistische. „Ein großer Antheil an der Kirchenrevolution gebührt," sagt er, „unstreitig der siegenden Gewalt der Wahrheit, oder dessen, was mit Wahrheit verwechselt wurde." Um religiöser Ueberzeugungen willen ging das Volk in den Kampf; den Fürsten dagegen schreibt Schiller vorwiegend politische Motive zu. „Der Reiz der Unabhängigkeit, die reiche Beute der geistlichen Stifter, mußte die Regenten nach einer Religionsveränderung lüstern machen und das Gewicht der

innern Ueberzeugung nicht wenig bei ihnen verstärken; aber die Staatsraison allein konnte sie dazu drängen. Hätte nicht Karl V. im Uebermuth seines Glückes an die Reichsfreiheit der deutschen Stände gegriffen, schwerlich hätte sich ein protestantischer Bund für die Glaubensfreiheit bewaffnet. — Die Regenten kämpften zu ihrer Selbstvertheidigung oder Vergrößerung; der Religionsenthusiasmus warb ihnen die Armeen und öffnete ihnen die Schätze ihres Volkes." Schiller findet in dieser Verflechtung der Interessen ein Glück sowohl für die Fürsten, als für die Völker, und billigt das Verfahren der ersteren. „Die nachdrücklichsten Beweggründe, welche von der Staatsraison entlehnt sind, lassen den Unterthan kalt, der sie selten einsieht und den sie noch seltener interessiren. In diesem Falle bleibt einem staatsklugen Regenten nichts übrig, als das Interesse des Cabinets an irgend ein anderes Interesse, das dem Volke näher liegt, anzuknüpfen, wenn etwa ein solches schon vorhanden ist, oder, wenn es nicht ist, es zu erschaffen." Das mächtigste der Volksinteressen aber ist das religiöse; ihm wird Leben, Eigenthum und nationale Eintracht willig zum Opfer gebracht. „Was die entschiedenste Gefahr des Staates nicht über seine Bürger vermocht hätte, bewirkte die religiöse Begeisterung. Für den Staat, für das Interesse des Fürsten — würde man sich auch der kleinsten außerordentlichen Abgabe zu entziehen gesucht haben; an die Religion setzte man Gut und Blut, alle seine zeitlichen Hoffnungen." Die deutschen Fürsten fürchteten von Oesterreich's Uebergewicht eine Beschränkung ihrer politischen Macht; der protestantische Theil des Volkes aber von Oesterreich's Anhänglichkeit an den Katholicismus die Aufhebung der Religionsfreiheit. „Der Haß der Protestanten gegen das Papstthum kehrte sich gegen Oesterreich, und vermengte den Beschützer mit der Sache, die er beschützte." Gustav Adolf gilt Schiller als Schützer der Gewissensfreiheit der Protestanten. Schiller preist den schwedischen Helden als tapfern und besonnenen, edlen und gottesfürchtigen Krieger, als den ersten Feldherrn seines Jahrhunderts; der Krieg, den er unternahm, war dringend und gerecht. Die protestantischen Fürsten, die ihm nur zaudernd und gezwungen beitraten, wurden durch kleinliche Motive geleitet. Aber doch gilt Schiller als eine

Gunst des Geschicks des Schwedenkönigs zeitiger Tod, durch den „sein schützender Genius ihn vor dem unvermeidlichen Schicksal der Menschheit flüchtete, auf der Höhe des Glückes die Bescheidenheit, in der Fülle der Macht die Gerechtigkeit zu verlernen"; bei längerem Leben, meint Schiller, möchte er durch Eroberungssucht die Reinheit seines Namens eingebüßt haben; das Berechtigte seines Strebens, die Aufrechthaltung der Gewissensfreiheit war von nun an auch ohne ihn gesichert. „Die wohlthätige Hälfte seiner Laufbahn hatte Gustav Adolf geendigt, und der größte Dienst, den er der Freiheit des deutschen Reiches noch erzeigen kann, ist — zu sterben." Mit der größten Liebe gearbeitet ist die Schilderung der Kämpfe zwischen Gustav Adolf und Wallenstein, den beiden größten Feldherrn in diesem Kriege, und die Charakteristik Wallenstein's. Der ethische Gesichtspunkt, auf dem das Drama beruht, herrscht im Allgemeinen auch in der historischen Betrachtung. „Die rächende Nemesis wollte, daß der Undankbare unter den Streichen des Undankes" (Leslie und Buttler) „erliegen sollte." Schiller ist von einer verrätherischen Absicht Wallenstein's vor seiner letzten Entsetzung nicht ganz überzeugt, obschon seine Darstellung der früheren Verhandlungen Wallenstein's mit den Gegnern auf dieser Ansicht ruht. „Zwar zeugt", sagt er, „sein Benehmen gegen den Churfürsten von Bayern von einer unedlen Rachsucht und einem unversöhnlichen Geiste; aber keine seiner Thaten berechtigt uns, ihn der Verrätherei für überwiesen zu halten." Er hält die Ansicht für möglich, daß Wallenstein nicht fiel, weil er Rebell war, sondern rebellirt, weil er fiel"; — „sein Feind schrieb seine Geschichte". In der Darstellung der Ereignisse nach Wallenstein's Fall macht Schiller anschaulich, wie jetzt politische Berechnung vielmehr, als irgend eine religiöse Idee, die Mächte bestimmte, und kalte Klugheit den Lauf des Krieges lenkte, bis endlich die allgemeine Erschöpfung der Länder zum Friedensschluß nöthigte. Schiller preist den Westphälischen Frieden als „das mühsame, theure und dauernde Werk der Staatskunst", als ein „Riesenwerk", für dessen Vollendung unter unsäglichen Schwierigkeiten vor allen andern dem österreichischen Gesandten, Grafen von Trautmannsdorf dankbare Anerkennung gebühre.

Die „Geschichte des dreißigjährigen Krieges" ist mit noch größerer Kunst der Darstellung verfaßt, als die der niederländischen Rebellion; in wissenschaftlicher Hinsicht aber ist sie dieser trotz der größeren Unbefangenheit des Standpunktes doch wegen der weit mangelhafteren Quellenforschung und mancher hierdurch bedingten Irrthümer im Ganzen nachzusetzen. Die Uebung in historischer Darstellung, die Schiller durch das erste Werk selbst und durch kleinere Schriften, wie auch durch seine Vorträge an der Universität gewonnen hatte, verleugnet sich nicht. Die Masse des Materials ist mit ungemeiner Kraft und Kunst bewältigt, die Anordnung die glücklichste, die Schilderungen sind glänzend, die Charaktere der handelnden Personen mit dramatischer Lebendigkeit gezeichnet, die Erzählung ist von spannendem Interesse, der Glanz der unvergleichlichen Schiller'schen Diction ist über das Ganze ausgebreitet. In höchstem Maaße erschienen diese Vorzüge in den Partien, in welchen die Helden des Werkes, Gustav Adolf und Wallenstein, auftreten. Einigen Eintrag thut dem Kunstwerthe des Ganzen die Ungleichmäßigkeit der Behandlung der verschiedenen Partien. Die wissenschaftliche Aufgabe des Geschichtsforschers, die historische Gewißheit durch die strengste Beweisführung zu erstreben, und falls dieselbe unerreichbar ist, mit möglichster Genauigkeit den jedesmaligen Wahrscheinlichkeitsgrad zu bezeichnen, hat Schiller nicht gelöst. Er hat diese Aufgabe nicht mißachtet; aber er nahm sich nicht die Zeit und konnte in seiner ökonomischen Lage sich nicht die Zeit nehmen, sie zu erfüllen; auch lag seine Stärke nicht hier; er begnügte sich in der Forschung mit den ersten Schritten. Er hält sich an die Darstellungen, welche ihm als die glaubhaftesten gelten (zumeist an Khevenhiller's Annales Fernandei, zum Theil mehr nach Justus Friedrich Runda's Auszug, der in Leipzig 1779 erschienen war, demnächst an den Historiographen Philipp Bogislaw von Chemnitz, dessen Verwechselung der Ständefreiheit mit der deutschen Freiheit auch Schiller theilt, an Samuel Pufendorf, bei Wallenstein an von Schirach in der „Biographie der Deutschen" und an die jesuitische Schrift von 1634 über Friedland's Verrath). Er ist sorgsam in ihrer Benutzung; aber er beseitigt nicht und verstärkt zum Theil

überlieferte Irrthümer. Das Bild Gustav Adolf's ist zu günstig gezeichnet, die politischen Motive, die neben den religiösen den Schwedenkönig leiteten, sind unterschätzt, Tilly's Charakter ist mit Unrecht als ein teuflischer bezeichnet worden; die Annahme, daß er die Zerstörung Magdeburg's gewollt und befohlen habe, ist irrig. Schiller hat zwar in gewissem Betracht an den ihm vorliegenden Darstellungen Kritik geübt, indem er den Parteistandpunkt der Berichterstatter in Rechnung brachte, aber meist nur eine psychologische Kritik ohne durchgeführte Vergleichung der verschiedenen Angaben und ohne Rückgang auf die primitiven Quellen. Das Zurückgehen auf die letzten Quellen forderte beim dreißigjährigen Krieg eine weit mühevollere Forschungsarbeit, als bei dem Abfall der Niederlande, weil die Zahl der agirenden Mächte größer und die Verflechtung der Ereignisse mannigfaltiger ist; aber während die Aufgabe eine ausgedehntere und schwierigere war, hat es Schiller mit ihrer Erfüllung leichter genommen. Die Arbeit, welche Schiller überall mit Vorliebe an dem gesammelten Materiale vollzogen hat, ist hier, wie durchweg, eine andere: zu den Thatsachen, den wirklichen oder vermeintlichen, die er aus seinen Quellen entnimmt, denkt er die psychologischen Motive ergänzend hinzu und bringt das Ganze auf gewisse allgemeine Ideen, welche seine Auffassung und Darstellung beherrschen, und sein sittliches Urtheil bedingen.

In der „Geschichte des dreißigjährigen Krieg" identificirt Schiller weniger, als in der „Niederländischen Rebellion", die Sache des Protestantismus mit der Sache der Wahrheit und des Rechts, und unterscheidet noch weit schärfer zwischen der ideellen Aufgabe und den Motiven der handelnden Personen. Auch zu der Zeit, als er den „Abfall der Niederlande" schrieb, trat seine subjective Ueberzeugung mit der Dogmatik des historischen Protestantismus nicht durchaus zusammen; aber von Jugend auf gewöhnt, sich als Protestanten zu fühlen, legte er seine modernen Ideen von Menschenfreiheit und Menschenrecht in die Sache des Protestantismus hinein, er ist sich des Unterschiedes wohl bewußt, aber derselbe fällt für sein Denken und Fühlen wenig in's Gewicht; die Niederländer und ihr Führer sind ihm die verehrungs-

würdigen Helden der Freiheitsidee, Philipp und die Spanier ihre hassenswerthen, despotischen Gegner. Der Standpunkt ist im Wesentlichen der nämliche, den auch das Drama: „Don Carlos“ einhält; nur ist Posa überhaupt nicht ein Protestant im dogmatischen Sinne, sondern ein moderner Freiheitsheld. In der „Geschichte des dreißigjährigen Kriegs“ ist diese Anschauungsweise zwar auch noch wiederzuerkennen; aber sie ist nicht ohne eine bemerkenswerthe Modification geblieben, welche wiederum im Wesentlichen die nämliche ist, die sich auch im Drama „Wallenstein“ im Vergleich mit dem „Don Carlos“ und in gewissem Sinne in der späteren Dichtung überhaupt gegenüber der früheren kund giebt. Schiller's eigene Ideale sind die gleichen geblieben; des Doppelverhältnisses derselben zum dogmatischen Protestantismus ist er sich gleichfalls nach wie vor bewußt; aber es fällt jetzt für sein Denken und Fühlen auch die Seite der Differenz in's Gewicht, und gleichzeitig wird von ihm in dem Ideenkreise der antiprotestantischen Richtung doch auch etwas mit seinen eigenen Idealen Verwandtes anerkannt. Indem Schiller den Kampf für Wahrheit preist, betont er den Zusatz: „oder was man für Wahrheit hielt“, und mit diesem Zusatz kommt dann das Lob beiden Parteien zu Gute; sie kämpfen nach Schiller beide für „Vernunftidole“, für ewige Güter, für übersinnliche Ideen, wie solche das vorchristliche Alterthum, wenigstens der antike Staat und das Volk, noch nicht kannte. Schiller's Vorliebe bleibt auch jetzt noch dem Protestantismus, in welchem er bei diesem Kampfe die seinen modernen Ideen in höherem Grade verwandte Form erkennt; aber er urtheilt über die Gegenseite im Ganzen doch mit einem beträchtlich höherem Maaße von relativer Anerkennung, als in dem „Abfall der Niederlande“, wo freilich auch der Charakter der Gegner weniger anerkennenswerthe Seiten darbot und zugleich über Deutsche, nicht über Fremde allein, als Gegner des Protestantismus zu urtheilen war. Offenbar hat aber auch der Fortschritt in historischen Studien überhaupt und insbesondere auch die Beschäftigung mit dem Mittelalter, welche zwischen die beiden umfassenden Geschichtswerke gefallen ist, die Modification der Anschauung mitbedingt. Bei den Kreuzzügen,

wo bei noch nicht vorhandenem Gegensatz der Confessionen Schiller's Gewohnheit, sich als Protestanten zu fühlen, sein Urtheil weniger band, lernte er sich, wie man in gewissem Sinne sagen könnte, um so mehr als Christen, oder, wie mit gleichem Rechte gesagt werden kann, das historische Christenthum als den Freiheitsideen der damaligen Zeit verwandt erkennen und fühlen; d. h. er erkannte vermöge des gemeinsamen Gegensatzes zu der Denkweise des Alterthums die gemeinsamen Elemente im Christenthum des Mittelalters, in den Confessionen, in die dasselbe beim Beginn der Neuzeit sich spaltete, und in den Ideen des achtzehnten Jahrhunderts. Indem aber Schiller doch zugleich auch überall der Unterschiede von der volleren Wahrheit, wie er selbst sie sucht und zumeist in den modernen Ideen zu finden glaubt, sich bewußt bleibt, so ist seine Sympathie durchweg eine gedämpfte; das Feuer der unmittelbaren persönlichen Antheilnahme des Gemüthes an der Sache der einen Partei beginnt, der ruhigen, nach reiner Objectivität strebenden Würdigung des leidenschaftslosen Historikers zu weichen, der für keine der Parteien glüht, aber beiden nach Möglichkeit gerecht zu werden bemüht ist. Hiermit hängt zusammen, daß neben den religiösen Motiven die politischen, und neben den allgemeineren Motiven überhaupt die individuellen, neben den ideellen die egoistischen von Schiller noch viel mehr, als in dem früheren Werke mitbeachtet, ja selbst mit einer gewissen Vorliebe hervorgesucht und betont werden, mitunter bis zur Unterschätzung der damals doch so gewaltigen Macht der religiösen Ueberzeugungen. Daß die Fürsten mehr aus politischen, die Unterthanen aus religiösen Gründen handelten, ist gewiß im Allgemeinen richtig; aber Schiller stellt diesen Satz wohl zu unbedingt auf; in der ersten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts stand die überwiegende Mehrzahl der Fürsten, Feldherrn und Staatsmänner, zumal der deutschen, noch in den gleichen religiösen Ueberzeugungen, wie die Völker, obschon allerdings nicht wenige unter den Kriegsstürmen die ideellen Zwecke des Krieges ganz vergaßen, und noch mehrere ihren politischen und individuellen Interessen thatsächlich die religiösen nachsetzten. Erst später kamen wesentlich neue theoretische und ethische Anschauungen auf.

Mit Recht sagt Schiller, daß der Protestantismus sich zu früh in formulirten Bekenntnissen abschloß; wenn er aber meint, Lutheraner und Calvinisten hätten den Vereinigungspunkt allein in dem gemeinsamen Gegensatze gegen das Papstthum suchen sollen, so zeugt dies von mangelndem Verständniß für den positiven Gehalt des Protestantismus und für die Bedingtheit der Energie und Beharrlichkeit im Kampfe durch eben diesen Gehalt. Schiller, der selbst in dem Gedankenkreise des achtzehnten Jahrhunderts stand und diesen durch die reformatorischen Bewegungen des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts vermittelt sah, konnte wohl ein lebhaftes Interesse an dem Kampfe mit Interesselosigkeit für die confessionellen Streitfragen in sich vereinigen, aber er vergißt, daß dies denen unmöglich sein mußte, welchen jener neue Gedankenkreis noch fehlte und deren religiöses Bewußtsein seine adäquate Ausprägung in eben jenen Bekenntnissen fand, um deren Gültigkeit gestritten wurde.

Der teleologische Gesichtspunkt, den Schiller an die Spitze des Ganzen stellt, daß das politische Band, das alle Staaten umschlingen solle, durch diesen Krieg zuerst befestigt worden sei, erinnert an Kant's Abhandlung: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, worin der siebente Satz lautet: „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußern Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden“ und der achte: „Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich und zu diesem Zwecke auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.“ Hinter diese kosmopolitische Anschauung tritt bei Schiller die patriotische ganz zurück, daß doch Deutschland durch diesen Krieg in die traurigste Zerrissenheit und Abhängigkeit von fremdem Einfluß gerieth. Die Einmischung der Fremden in die deutschen Angelegenheiten hat Schiller viel zu milde beurtheilt; die Lobpreisung der Pläne Heinrich's IV. ist eine falsche kosmopolitische Schwärmerei. Und

doch irrte Schiller nicht, wenn er die allgemeinen menschheitlichen Interessen noch über die patriotischen setzte. Sie stehen ihrer Natur nach höher und der Conflict zwischen beiden kann nur ein vorübergehender sein. Hatte der Protestantismus eine ideelle Berechtigung, so mußte eine protestantische Macht entstehen, die, wenn schon spät, Deutschland von Neuem auch politisch einigte. Nicht das Opfer der Gewissensfreiheit konnte Deutschlands Größe sichern; die um solchen Preis erkaufte Größe romanischer Monarchien war baldigem Untergang geweiht. Nur die mit der Freiheit vereinte Macht ist ein würdiges Ziel des Strebens.

Da die philosophischen Abhandlungen Schiller's aus der späteren Zeit alle untereinander durch ihren Inhalt und durch eine gemeinsame Basirung auf Kant'sche Principien als zusammengehörig erscheinen, so halten wir für angemessen, einen Ueberblick über die gesammte Folge derselben der Erörterung der einzelnen vorausgehen zu lassen.

Uebersicht über Schiller's spätere philosophische Arbeiten überhaupt.

Schiller wandte sich mitten unter den historischen Arbeiten, bei denen er den Genuß durch vielbeklagte Mühen erkaufen mußte, aus Neigung der Aesthetik und Ethik zu. Im Winter 1788/89 verfaßte er die „Künstler“. Am 16. Mai 1790, einige Monate nach seiner Vermählung, schreibt er an Körner: „Es kleidet sich wieder um mich herum in dichterische Gestalten und oft regt sich's wieder in meiner Brust. Das akademische Karrenführen soll mir doch nie etwas anhaben. — Zu meinem Vergnügen und um doch für meine zweihundert Thaler etwas zu thun, lese ich neben einem Privatum über die Universalgeschichte“ (deren „ersten Theil, bis zur Gründung der fränkischen Monarchie“ Schiller im Sommersemester 1790 fünfstündig vortrug) „noch ein Publicum über den Theil der Aesthetik, der von der Tragödie han-

delt. Bilde dir ja nicht ein, daß ich ein ästhetisches Buch dabei zu Rathe ziehe, ich mache diese Aesthetik selbst und darum, wie ich denke, um nichts schlechter. Mich vergnügt es gar sehr, zu den mancherlei Erfahrungen, die ich über diese Materie zu machen Gelegenheit gehabt habe, allgemeine philosophische Regeln und vielleicht gar ein scientifisches Princip zu finden." (Also noch keine Kant'schen Principien, sondern ein inductives Verfahren auf Grund der eigenen Erfahrungen.) Am 18. Juni 1790 schreibt Schiller: „Meine Theorie der Tragödie, der ich jede Woche einen Tag widme, macht mir noch immer viel Freude; aber langsam geht es freilich, da ich gar kein Buch dabei zu Hilfe nehme, bloß Reminiscenzen" (hauptsächlich wohl aus Lessing's Dramaturgie) „und tragische Muster." In die letzten Monate von 1790 fällt Schiller's Recension von Bürger's Gedichten (die in der „Allgemeinen Litteraturzeitung" 1791 erschien), worin er von dem Dichter das ernste Streben nach idealischer Selbstvollendung als Bedingung classischer Leistungen fordert und bei Bürger vermißt. „Alles, was der Dichter uns geben kann, ist seine Individualität. Diese muß es also werth sein, vor Welt und Nachwelt ausgestellt zu werden. Diese seine Individualität so sehr als möglich zu veredeln, zur reinsten herrlichsten Menschheit heraufzuläutern, ist sein erstes und wichtigstes Geschäft, ehe er es unternehmen darf, die Vortrefflichen zu rühren. Der höchste Werth seines Gedichtes kann kein anderer sein, als daß er der reine Abdruck einer interessanten Gemüthslage eines interessanten vollendeten Geistes ist. Nur ein solcher Geist soll sich uns in Kunstwerken ausprägen; er wird uns in seiner kleinsten Aeußerung kenntlich sein und umsonst wird, der es nicht ist, diesen wesentlichen Mangel durch Kunst zu verstecken suchen." Vergeblich hat Bürger in seiner Antwort Schiller's Ideal als den leeren Traum eines Metaphysikers bekämpft. Schiller zeigte die Realisirbarkeit durch die eigene That, durch die Läuterungsarbeit, die er an sich selbst vollzog, um geistig erneut und gekräftigt zur Dichtung zurückzukehren. Aber darin hatte Schiller Unrecht, daß er wie er selbst später gestand) die allgemeinsten Normen zu unvermittelt auf die

Leistungen des einzelnen Dichters anwandte und daß er zwischen der gelungenen Lösung der höchsten Aufgabe und dem Verwerflichen nicht die Mittelstufen gelten ließ, deren jede doch für bestimmte Bildungssphären das gerade ihrem Verständniß noch zugängliche Maaß von idealischer Erhebung enthält. Schiller fordert hier von dem lyrischen Dichter im Wesentlichen das Gleiche, was er in der Recension des Goethe'schen „Egmont" von dem Helden eines dramatischen Stückes verlangt hatte, nämlich Idealität, nur daß diese bei der lyrischen Dichtung in der reinen Empfindungsweise des Dichters, bei der dramatischen Dichtung aber in der Tüchtigkeit des Charakters der handelnden Personen sich erweisen soll: „Eine relative Größe," sagt er dort, „einen gewissen Ernst verlangen wir mit Recht von jedem Helden eines Stückes." Auch in der späteren (1794 erschienenen) Recension über Matthison kehrt die Forderung der Idealität wieder, zu der das Subject mit Ueberwindung der Schranken seiner Individualität sich erheben soll. Diese Aeußerungen sind für die fernere Gestaltung der ästhetischen Ansichten Schiller's von der höchsten Bedeutung; seine Empfänglichkeit für die Kant'schen Lehren war durch dieselben bedingt.

Die früheste Spur eines Kant'schen Einflusses hat Danzel („über Schiller's Briefwechsel mit Körner" in den „Wiener Jahrbüchern der Litteratur", Band CXXI, 1848, S. 8) in einer Aeußerung Schiller's im Briefe an Körner vom 10. September 1787 finden wollen: „Ich habe nur einen Maaßstab für Moralität und ich glaube, den strengsten: Ist die That, die ich begehe, von guten oder schlimmen Folgen für die Welt, wenn sie allgemein ist?" Einen noch früheren und überhaupt den ersten (durch Körner vermittelten) Einfluß Kant's auf Schiller meint dagegen Tomaschek („Schiller und Kant", 1857, S. 11) in dem letzten, 1786 verfaßten Abschnitt der „Theosophie des Julius" (etwa von den Worten an: „Hier, mein Raphael") annehmen zu dürfen, woran er auch in seiner Preisschrift: „Schiller in seinem Verhältniß zur Wissenschaft", Wien 1862 festhält (S. 32: „der Strom von Sch's. Gedanken zeigt sich zum ersten Mal von einem kräftigen Anhauch Kant'schen Geistes erregt"). Wir haben oben

nachgewiesen, daß die letztere Annahme mindestens unsicher ist, da die Gedanken nicht auf der Kant'schen, sondern im Wesentlichen mit der Locke'schen Doctrin übereinkommen und dieser Abschnitt der Theosophie sehr wohl gleichzeitig mit den vorangehenden Partien derselben, schon vor der Bekanntschaft mit Körner, geschrieben sein kann. Bei dem Satze über die Moralität aber ist ein Einfluß des Kantianismus vielleicht in der Clausel: „wenn sie allgemein ist", zu finden; der Grundgedanke aber widerstreitet der Ansicht Kant's; denn dieser macht ja nur die mögliche Allgemeinheit der Maxime selbst, aber keineswegs die beabsichtigten guten oder schlimmen Folgen der That zum Kriterium der Moralität; in der Rücksicht auf die Folgen erkennt er eine Heteronomie des Willens, die der Moralität widerstreite; die Quelle jenes Schiller'schen Satzes liegt, wie bereits oben aufgezeigt wurde, in dem durch Ferguson's Schrift Schiller frühzeitig bekannt gewordenen Gedanken Shaftesbury's, daß die auf allgemeine Vollkommenheit gerichtete Absicht die Moralität der Handlungen bedinge, wie ja auch Schiller bereits in der Rede vom 10. Januar 1780 „über die Folgen der Tugend" ehe noch das Kant'sche Moralprincip in irgend einer Schrift ausgesprochen war, eben jenes Kriterium darlegt: „Wenn wir uns den Menschen als einen Bürger des großen Weltsystems denken, so können wir den Werth seiner Handlungen nach nichts besser bestimmen, als nach dem Einfluß, den sie auf die Vollkommenheit dieses Systems haben." In weit vollerem Maaße bekundet sich ein Kant'scher Einfluß in der teleologischen Geschichtsbetrachtung, die Schiller sich aus den mehrfach erwähnten, von ihm zuerst im August 1787 gelesenen Aufsätzen in der Berlinischen Monatsschrift angeeignet hat. Schon damals schrieb Schiller an Körner: „Daß ich Kant noch lesen und vielleicht studiren werde, scheint mir ziemlich ausgemacht." Indeß konnte er zunächst noch nicht dazu gelangen. Die „Geschichte der niederländischen Rebellion", der „Geisterseher" und der Verkehr in Rudolstadt, danach aber die universalhistorischen Vorlesungen füllten seine Zeit aus. Das schon erwähnte Gedicht: „Die Künstler", ist zwar vor der Bekanntschaft Schiller's mit dem Kant'schen System und vor dem Erscheinen der „Kritik der

Urtheilskraft" verfaßt worden, bekundet aber sehr deutlich den Einfluß von Kant's teleologischer Geschichtsbetrachtung. Die Kunst ist der Weg von der Sinnlichkeit zur Geistigkeit, von der Rohheit zur Sittlichkeit und Wahrheit, sowohl für den Einzelnen, als auch für das Menschengeschlecht, und in sie sollen wiederum Sittlichkeit und Wahrheit übergehen.

„Mit euch, des Frühlings erster Pflanze,
Begann die seelenbildende Natur;
Mit euch, dem freud'gen Erntekranze
Schließt die vollendete Natur."

Auf die zweite Hälfte dieses Gedankens kam Schiller (wie er im Brief an Körner vom 9. Februar 1789 erzählt) durch ein Gespräch mit Wieland, dem es nicht genügte, die Kunst bloß als Dienerin einer höheren Cultur betrachtet zu sehen. (Unentwickelt liegt in der Unterscheidung zwischen einer Kunst, welche die Vorstufe der Wissenschaft sei und einer Kunst, welche auf der Wissenschaft beruhe, bereits die spätere Entgegensetzung der naiven und sentimentalischen Dichtung.) Die (in der akademischen Antrittsrede über die Universalgeschichte wiederkehrende) Annahme einer Entwicklung der Menschheit nach einer aufsteigenden Stufenfolge muß auf Kant's Einfluß zurückgeführt werden; Schiller weist seinerseits auch der Kunst eine wesentliche Stelle in dieser Entwicklungsfolge an. (Der Vortrag von 1784 über die moralische Wirksamkeit der Bühne enthält nur die Forderung der Vereinigung von Kunst und Wissenschaft, nicht den geschichtsphilosophischen Gedanken der Entwicklungsfolge.) Im Sommer 1790, als Schiller die Theorie der Tragödie den Studenten vortrug, hatte er immer noch zum eingehenderen Studium Kant's keine Zeit; er arbeitete in eben diesem Semester die beiden ersten Bücher des „dreißigjährigen Krieges" aus und war vierzehn Stunden täglich (wie er im Brief an Körner vom 18. Juni 1790 schreibt) lesend oder schreibend in Arbeit. Körner studirte damals Kant's neuerschienenes Werk: „Kritik der Urtheilskraft" und sann über eine „Theorie der Ideale". In Jena hörte Schiller die Kant'sche Philosophie „bis zum Sattwerden preisen". Am 31. October

1790 kam Schiller mit Goethe in ein Gespräch, das sich bald auf Kant wandte, über dessen „Kritik der Urtheilskraft“ Goethe sich nicht lange zuvor mit Körner unterhalten hatte. Bekanntlich war es vornehmlich die von Kant angenommene enge Beziehung zwischen ästhetischer und teleologischer Urtheilskraft, die Analogie zwischen dem natürlichen Organismus und dem Werke des Künstlers, was Goethe ansprach. Schiller suchte objectiv gültige Wahrheit; Goethe ließ jede philosophische Ansicht (gleich einem lyrischen Gedicht) nur als Ausdruck der persönlichen Richtung und Stimmung des Subjectes gelten. „Ihm ist,“ schreibt Schiller an Körner, „die ganze Philosophie subjectivisch, und da hört denn Ueberzeugung und Streit zugleich auf.“ Auch der Inhalt der philosophischen Anschauungen Goethe's sagte Schiller nicht sehr zu: „Seine Philosophie holt zu viel aus der Sinnenwelt, wo ich aus der Seele schöpfe.“ Aber Schiller verkannte nicht Goethe's Geistesmacht: „Sein Geist wirkt und forscht nach allen Directionen und strebt, sich ein Ganzes zu erbauen, und das macht mir ihn zum großen Mann.“ Körner antwortet (im Briefe vom 11. Novbr. 1790): „Auch mir ist Goethe zu sinnlich in der Philosophie; aber ich glaube, daß es für Dich und mich gut ist, uns an ihm zu reiben, damit er uns warnt, wenn wir uns im Intellectuellen zu weit verlieren.“ Im Briefe vom 6. Decbr. 1790 theilt Körner dem Freunde sein „neues ästhetisches Glaubensbekenntniß“ mit, worin Ideen von Mannigfaltigkeit und Einheit, Leben und Harmonie im Kunstwerke mit dem Kant'schen Begriff von Organisation und mit Gedanken über Subjectivität und Objectivität, die Goethe angeregt hatte, verschmolzen sind. Uebrigens war es nach solchen Anläßen für Schiller gar sehr an der Zeit, endlich einmal Kant's Werke ernstlich zu studiren. Dazu kam, daß er zwar seinen Zuhörern in dem Colleg über die Tragödie das bloße Product seines eigenen Nachdenkens vortragen durfte, aber bei der Bearbeitung für den Druck doch Scheu tragen mußte, als Nichtkenner der Kant'schen Gedanken zu erscheinen. Am 22. Februar 1791, nach der Erholung von einem der heftigsten Anfälle der schweren Krankheit, die Schiller in diesem Jahre befiel, theilte er Körner seinen Entschluß mit,

im nächsten Winter förmlich Aesthetik zu studiren und darüber zu lesen. Er wurde sehr bald durch die Lectüre von Kant's „Kritik der Urtheilskraft" für dessen Lehre gewonnen. Am 3. März 1791 schreibt er an Körner (nach der Mittheilung von Caroline von Wolzogen in „Schiller's Leben" II, S. 79): „Du erräthst wohl nicht, was ich jetzt lese und studire? Nichts Schlechteres als Kant. Seine Kritik der Urtheilskraft, die ich mir selbst angeschafft habe, reißt mich hin durch ihren neuen, lichtvollen, geistreichen Inhalt und hat mir das größte Verlangen beigebracht, mich nach und nach in seine Philosophie hinein zu arbeiten." Mächtig genug sprach der Geist echter Philosophie aus dem Werke des Meisters zu Schiller's empfänglichem und verwandtem Geiste, um durch diese Selbstbezeugung ihn zu vertrauensvoller Hingabe zu bestimmen und bald auch zu einer Selbstthätigkeit anzuregen. Körner (im Briefe vom 13. März 1791) freut sich ungemein über Schiller's „philosophische Bekehrung". Er wird durch diese Nachricht so „in Athem gesetzt", daß er gleich ein Paar Bogen Philosophica dem Freunde schicken möchte. In der That schreibt er einige kritische Bemerkungen nieder, die ihm selbst bei der Lectüre der „Kritik der Urtheilskraft" aufgetaucht sind; darunter ist namentlich folgende bemerkenswerth: „Kant spricht bloß von der Wirkung der Schönheit auf das Subject. Die Verschiedenheit schöner und häßlicher Objecte, die in den Objecten selbst liegt und auf welcher diese Classification beruht, untersucht er nicht. Daß diese Untersuchung fruchtlos sein würde, behauptet er ohne Beweis, und es fragt sich, ob dieser Stein der Weisen nicht noch zu finden wäre." Eben diesem objectiven Princip hat später Schiller nachgeforscht. Schiller suchte sich bald durch Gespräche mit eifrigen Kantianern mehr, als ihm durch bloße Lectüre möglich war, in den Kantianismus hineinzuleben und zugleich zu eigenen philosophischen Productionen zu befähigen. In der nächstfolgenden Zeit nahmen historische Aufgaben die Arbeitskraft, die ihm die Krankheit übrig ließ, in Anspruch. In den letzten Monaten des Jahres 1791 arbeitete er den Aufsatz „über das tragische Vergnügen" aus. Er meint (im Briefe vom 4. December), Körner werde darin viel Kant'schen Einfluß ge-

wahr werden.“ An diesen Aufsatz muß sich sofort der „über die tragische Kunst“ geschlossen haben; in den beiden ersten Stücken der „Neuen Thalia“ 1792 sind beide Aufsätze erschienen. Am 1. Januar 1792 schreibt Schiller an Körner: „Ich treibe jetzt mit großem Eifer Kant'sche Philosophie, und gäbe viel darum, wenn ich jeden Abend mit Dir darüber verplaudern könnte. Mein Entschluß ist unwiderruflich gefaßt, sie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieses auch drei Jahre kosten könnte. Uebrigens habe ich mir schon sehr vieles daraus genommen und in mein Eigenthum verwandelt. Nur möchte ich zu gleicher Zeit gern Locke, Hume und Leibnitz studiren.“ (Dieser Wunsch und die ganze Stelle zeigt, daß Schiller sich nicht auf die ästhetischen Partien zu beschränken, sondern auch ernstlich die „Kritik der reinen Vernunft“ zu studiren gedachte, von der er, worauf Tomaschek Schiller in s. Verf. z. Wiss. S. 253 aufmerksam macht, sich noch einen Brief an den Buchhändler Crusius im December 1791 ein Exemplar bestellt hat.) Schiller theilt Körner mit, daß er die Einrichtung getroffen habe, Mittags und Abends mit fünf guten Freunden, meist jungen Magistern, die zum Theil Kantianer seien, zusammenzuspeisen, wo dann die Materie zur Unterhaltung nie versiege. Bei seiner ästhetischen Speculation behält Schiller immer auch die Förderung seiner poetischen Production im Auge. Am 25. Mai 1792 schreibt er an Körner: „Ich bin jetzt voll Ungeduld, etwas Poetisches vor die Hand zu nehmen; besonders juckt mir die Feder nach dem Wallenstein. Eigentlich ist es doch nur die Kunst selbst, wo ich meine Kräfte fühle; in der Theorie muß ich mich immer mit Principien plagen; da bin ich bloß ein Dilettant. Aber um der Ausübung selbst willen philosophire ich gern über die Theorie; die Kritik muß mir jetzt selbst den Schaden ersetzen, den sie mir zugefügt hat.“ Schiller hofft, diesen Ersatz auf der Stufe zu finden, wo ihm Kunstmäßigkeit zur Natur geworden sein werde; dann werde die Phantasie, die sich jetzt durch die Reflexion gestört sehe, ihre vorige Freiheit zurückerhalten. Indeß zunächst konnte er noch nicht zur Dichtung gelangen. Der letzte Theil der „Geschichte des dreißigjährigen Krieges“ nahm seine Zeit in

Anspruch; dann arbeitete er (nach dem Briefe vom 15. October) Kant's „Kritik der Urtheilskraft" von neuem durch, um im Wintersemester 1792/93 über Aesthetik zu lesen. Eine schon im Frühjahr 1792 verabredete Correspondenz mit Körner über die ästhetischen Grundbegriffe wurde in diesem Winter begonnen. (Ueber den Inhalt derselben handeln eingehend Danzel in seiner Kritik des Schiller-Körner'schen Briefwechsels, aus den Wiener Jahrb. der Litt. wiederabg. in Danzel's ges. Auff. h. v. Otto Jahn S. 227 ff. und Tomaschek in s. Abh. „Schiller und Kant" und in: „Schiller in s. Verh. z. Wiss." S. 154 ff., auch Kate, Schiller's Geistesgang S. 214 ff.) Am 21. December 1792 schreibt Schiller, er glaube den objectiven Grundsatz des Geschmacks, an welchem Kant verzweifle, gefunden zu haben und beabsichtige, in einem Gespräch: „Kallias oder über die Schönheit", das zu Ostern 1793 erscheinen solle, seine Gedanken darzulegen. Körner billigt (im Briefe vom 27. Decbr. 1792) diesen Plan sehr. Doch ist derselbe nicht zur Ausführung gelangt. Die Correspondenz zwischen den Freunden in der ersten Hälfte des Jahres 1793 zeugt von dem tiefsten Ernste des Ringens um ästhetische Erkenntniß. Schiller gewann an dieser Gedankenarbeit ein so volles Interesse, daß er (am 11. Januar 1793) dem Freunde schreiben konnte: „Eine Beschäftigung, die mich äußerst interessirt, erhebt mich über alle körperlichen Bedrückungen. Oft wünsche ich, daß mir meine Gesundheit auch nur so lange bleiben möchte, bis dieser Kallias geendigt ist. Du wirst Deine Freude daran erleben, denn es wird in mir heller mit jedem Schritt." Schiller nennt dem Freunde die Aesthetiker, die er studire: Burke, Sulzer, Webbe, Mengs, Winkelmann, Home, Batteux, Word und Mendelssohn und wünscht noch Schriften über einzelne Künste nachzulesen und Kupfer von den Werken eines Raphael, Correggio ꝛc. anzusehen. Im Briefe vom 25. Januar 1793 bereitet Schiller die Mittheilung seiner Definition der Schönheit vor, indem er vorläufig die Vollkommenheit als die Form eines Stoffes, die Schönheit aber als die Form dieser Vollkommenheit bezeichnet und nächstens den Vorhang mehr aufziehen will. Die Definition selbst giebt er in dem Briefe vom 8. Februar 1793. Die Schönheit ist „Freiheit in der Erschei-

nung oder Analogie eines Gegenstandes mit der Form der praktischen Vernunft". Unter der „Form der Form", welche Schönheit sei, versteht Schiller die Autonomie der Form. Auch an den Kantianer Fischenich schreibt Schiller um diese Zeit (11. Februar 1793), er sei auf dem Wege, Kant durch die That zu widerlegen, und seine Behauptung, daß kein objectives Princip des Geschmacks möglich sei, dadurch anzugreifen, daß er ein solches aufstellt. Körner erklärt (im Briefe vom 15. Februar 1793) Schiller's Princip der Schönheit für bloß subjectiv, da die Autonomie zu der gegebenen Erscheinung nur hinzugedacht werde; er fragt, ob es nicht möglich sei, in den Objecten die Bedingungen zu erkennen, auf welchen dieses Hinzudenken der Autonomie beruhe. Schiller entgegnet (am 18. Februar 1793), sein Princip sei zwar in sofern subjectiv, als er bisher nur aus der Vernunft selbst herausargumentire, aber nicht mehr subjectiv, als alles, was aus der Vernunft a priori abgeleitet werde. In den Objecten aber sei etwas, was die Anwendung dieses Princips möglich mache, nämlich das durch sich selbst Bestimmtsein in den Dingen. Körner (26. Februar 1793) ist noch nicht befriedigt. Er vermißt ein Merkmal, an dem die Schönheit leicht zu erkennen wäre: „Wodurch," fragt er, „äußert sich die Autonomie in dem Objecte? Was nöthigt mich, den Grund der Form in ihr selbst zu suchen?" Schiller erwidert, die Antwort hierauf werde in einer kurz vorher (am 23. Februar) abgesandten Ausführung schon enthalten sein (die Körner am 26. Februar noch nicht erhalten hatte). Die Antwort, die sich dort finden läßt, liegt in dem Begriff der innern Nothwendigkeit der Form und in den Bestimmungen, die ebendaselbst (wie auch in der zu dem Brief vom 23. Februar gehörenden „Inlage"*): „über das Schöne der Kunst") über die Be-

*) Im „Briefwechsel" hat sich dieselbe zum Briefe vom 20. Juni verirrt, wo zwar auch von einer „Beilage" die Rede ist; diese aber war der Aufsatz: „Ueber Anmuth und Würde". Koberstein und Tomaschek haben hierauf aufmerksam gemacht. — Der Brief Körner's vom 29. Juni, der die Antwort auf Schiller's Brief vom 20. Juni enthält, erscheint im „Briefwechsel" unter falschem Datum (29. Juli) und demgemäß auch an falscher Stelle.

siegung des Stoffes durch die Form, der Masse durch die lebendigen Kräfte, gegeben werden. Körner entgegnet (am 4. März 1793) auf die Sendung vom 23. Februar, eine „innere Nothwendigkeit der Form" sei auch in den Naturzwecken, in die doch Schiller nicht das Schöne setze; dieser Begriff, wie auch der eines „inneren Princips der Existenz" und der des „Nichtvonaußenbestimmtseins" enthalte noch kein bejahendes objectives Merkmal der „Freiheit in der Erscheinung". Ein solches erklärt Schiller später (im Briefe vom 5. Mai 1793) nun gefunden zu haben, ohne es ausdrücklich anzugeben; doch ist Schiller wohl kaum beträchtlich über die Bestimmungen hinausgegangen, welche er in der an Körner gesandten Abhandlung giebt: — innere Nothwendigkeit der Form, reine Zusammenstimmung des innern Wesens mit der Form, daher beim Kunstwerk Natur in der Kunstmäßigkeit, Freiheit in der Technik; eine gewisse, wenn schon nicht volle Ergänzung läßt sich aus dem Satz in „Anmuth und Würde" entnehmen, daß der Sinn über die Schönheit entscheiden müsse, indem alles, was an ihr objectiv sei, in der bloßen Anschauung gegeben werde, woraus wir folgern dürfen, daß jene Zusammenstimmung als hinfällige Harmonie sich bekunden müsse, d. h. als eine Harmonie, welche den Anforderungen entspricht, die der Sinn an die Erscheinung macht, indem er in der Form ein freies Vergnügen sucht (wobei freilich immer noch diese Anforderungen näher zu bestimmen bleiben). Die in sich beschlossene Harmonie des Kunstwerks (überhaupt des schönen Objects), die allerdings nicht der Sinn allein erkennt, forbert Schiller schon in der Vorrede zum Fiesko (im Anschluß an Lessing's Dramaturgie, 79) und dann später öfters; unter eben diesen Begriff fallen die Bestimmungen, die sich in jenem Aufsatz vom 23. Februar 1793 (dessen empirische Belege für das Schönheitsprincip viel werthvoller sind, als die sehr künstliche psychologische Deduction) über die Wellenlinie und über die schöne Form einer Handhabe an einem Gefäße finden, wobei der Schein von Freiwilligkeit durch Fernhalten jeder abrupten Veränderung der Richtung erzielt werde, so daß ein jedes Element, indem es dem Ganzen dient, dem eigenen Triebe zu folgen scheint. Im Kunstwerk muß die

Natur des Nachgeahmten rein dargestellt werden, damit das Kunstwerk als durch sich selbst bestimmt erscheine; der mittelmäßige Dichter mischt seine eigene Subjectivität mit ein; der schlechte vermag nicht die Natur des Stoffs, der zum Mittel der Darstellung dient, zu überwinden. (Danzel's Annahme, das Merkmal der „Freiheit in der Erscheinung" liege darin, daß in menschlicher oder menschenähnlicher Weise eine Einheit von Freiheit und Sinnlichkeit sich darstelle, nimmt die Freiheit, für welche doch erst das Kriterium gesucht werden soll, in das Kriterium selbst mit auf! Tomascheks „Bewegung" aber, wofür eine Stelle in „Anmuth und Würde" den Anhalt bietet, ist unzureichend, weil sich sofort wieder fragt, welche Bewegung als frei erscheine oder aus der Selbstbestimmung des Objects hervorzugehen scheine, also von Neuem nach dem Kriterium gefragt werden müßte.) Körner wünscht (in seinem Briefe vom 11. Mai 1793) Schiller zu der Auffindung des Kriteriums Glück; er selbst hat später das gesuchte Merkmal im Anschluß an Schiller's Gedankengang in die Art gesetzt, wie die Einheit des Mannigfaltigen erscheine, in das Zusammenstimmen des freien Spiels der einzelnen Kräfte zu einer Idee. Die Frage nach dem „Merkmal", an welchem die Freiheit in der Erscheinung erkannt werden könne, ist im Grunde doch nur von einer secundären Bedeutung; bei der Begriffsbestimmung selbst aber möchte Schiller neben der in der „Analogie eines Gegenstandes mit der Form der praktischen Vernunft" liegenden Bestimmung von innen her das aber so wesentliche Moment der Herrschaft des Höheren über das Niedere, worin die harmonische Ordnung liegt, an welche sich das „uninteressirte Wohlgefallen", Kant's subjectives Kriterium des Schönen, knüpft, zu wenig bestimmt hervorgehoben haben; implicite liegt dieses Moment allerdings in der „Besiegung des Stoffes durch die Form, der Masse durch die lebendigen Kräfte"; aber der Gegensatz des Höheren und Niederen geht doch nicht auf in den des Stoffes und der Form und Kraft oder kann doch nur bildlich durch diese Worte allgemein bezeichnet werden; innerhalb des Gebietes der lebendigen Kräfte und der von innen her bestimmten Formen wiederholt sich der Gegensatz zwischen Niederem

und Höherem, dessen oberste Art der zwischen Neigung und Pflicht ist.

Im Mai und Juni 1793 arbeitete Schiller (nach den Briefen vom 27. Mai und 20. Juni) an zwei Aufsätzen für die Thalia: „Ueber Anmuth und Würde", und: „Ueber pathetische Darstellung". Aus dem Briefe vom 20. Juni 1793 sehen wir, daß Schiller schon damals die später veröffentlichten „Briefe über ästhetische Erziehung" durch wirkliche Correspondenz mit dem Prinzen von Augustenburg vorbereitete. Im Briefe aus Ludwigsburg oom 4. October 1793 sagt Schiller, er sei jetzt wiederum mit einer kleinen Schrift, etwa wie „Anmuth und Würde", beschäftigt, die vom ästhetischen Umgang handle; er werde gleichfalls über das Naive einen Tractat aufsetzen. Der letztere Plan ist im folgenden Jahre wieder aufgenommen, aber erst noch ein Jahr später, im Herbst 1795, ausgeführt worden. Die Schrift „Ueber den ästhetischen Umgang" scheint mit den im neunten und elften Stück der „Horen" 1795 erschienenen Aufsätzen: „Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen" und „Ueber die Gefahr ästhetischer Sitten" identisch oder doch in denselben enthalten zu sein. Von dem letztgenannten Aufsatze sagt Schiller im Brief an Körner vom 21. Decbr. 1795, derselbe sei schon alt und ganz, wie er vorliege, vor mehr als zwei Jahren in Schwaben gemacht, und da derselbe im Brief vom 19. October 1795 als Fortsetzung des ersteren bezeichnet wird, so scheint auch von diesem das gleiche zu gelten. Als ein älterer Aufsatz erscheint derselbe auch im Brief an Goethe vom 9. Septbr. 1795. Im Brief vom 10. Decbr. 1793 erklärt Schiller, von den „Briefen über ästhetische Erziehung" bereits zehn Bogen vollendet zu haben, worin er den Einfluß des Schönen und des Geschmacks auf den Menschen und auf die Gesellschaft betrachte und die reichhaltigsten Ideen aus den „Künstlern" philosophisch ausführe. Jetzt sei er eben daran, die Theorie des Schönen zu entwickeln. Er verlangt die betreffenden Briefe an Körner von diesem zurückzuerhalten, um sie zu diesem Zweck zu benutzen. Am 3. Februar 1794 ist Schiller zur Erörterung des Begriffs der Schönheit noch nicht gelangt, weil er erst „eine allgemeine Betrachtung über den Zu-

sammenhang der schönen Empfindungen mit der ganzen Cultur und überhaupt über die ästhetische Erziehung der Menschen voranschickte.“ Er wiederholt, daß in den ersten zehn Bogen der Stoff aus seinen „Künstlern“ philosophisch ausgeführt sei. Der Unterschied des Technischen und Aesthetischen beschäftigt ihn. Am 17. März 1794 schreibt Schiller, er habe seit acht Wochen von der ästhetischen Arbeit pausirt, um den Plan zum Wallenstein weiter auszuarbeiten. Nach der Rückkehr nach Jena nahm Schiller auf's neue das Studium des Kantianismus auf. Er schreibt an Körner am 4. Juli 1794: „Ich habe jetzt auf eine Zeitlang alle Arbeiten liegen lassen, um den Kant zu studiren. Einmal muß ich darüber in's Reine kommen, wenn ich nicht immer mit unsichern Schritten meinen Weg in der Speculation fortsetzen soll. Humboldt's Umgang erleichtert mir diese Arbeit sehr, und die neue Ansicht, welche Fichte dem Kant'schen Systeme giebt, trägt gleichfalls nicht wenig dazu bei, mich tiefer in diese Materie zu führen. Ich finde vielleicht bald Gelegenheit, Dir einige von den Fichte'schen Hauptideen mitzutheilen, die Dich gewiß interessiren werden.“ Eben diese Ideen sind es, die in den „Briefen über ästhetische Erziehung“ das Fundament der speculativen Bestimmung des Schönen ausmachen. Am 20. Juli 1794 schreibt Schiller: „Das Studium Kant's ist das einzige, das ich anhaltend treibe, und ich merke doch endlich, daß es heller in mir wird.“ Daß bei solchem Studium zu der „Kritik der Urtheilskraft“ die übrigen Hauptwerke Kant's hinzugenommen wurden, dürfen wir, obschon es Schiller nicht ausdrücklich sagt, doch unbedenklich voraussetzen. Die „Briefe über ästhetische Erziehung“ bekunden eine Sorgfalt im Gebrauch der transscendentalen Begriffe, die von diesem Studium zeugt; ein Beweis kann auch in den „Zerstreuten Betrachtungen über ästhetische Gegenstände“, insbesondere in der bei Hoffmeister, Nachtr. IV, S. 553 wieder abgedruckten Stelle gefunden werden, wo von der Apprehension und Apperception gehandelt wird. In die Mitte des Juli 1794 fällt die innigere persönliche Annäherung zwischen Schiller und Goethe. Im Juni gab der Plan zur Gründung der Zeitschrift: „Die Horen“ den ersten Anlaß zu brieflichem Verkehr. Im Juli er=

folgte der erste Ideenaustausch im Gespräch. Am 23. Aug. 1794 schrieb Schiller den Brief, worin Goethe „mit freundschaftlicher Hand die Summe seiner Existenz gezogen" fand. Der Besuch Schiller's bei Goethe in Weimar im September desselben Jahres befestigte den Freundschaftsbund, der auf dem gemeinsamen Streben nach idealischer Vollendung bei verschiedener Richtung und auf der Zuversicht gegenseitiger Perfectibilität beruhend, dem geistigen Leben beider Männer und der Nation und der Menschheit bleibende Frucht zu bringen bestimmt war. Der reichste Gewinn aus diesem Bunde erwuchs der Dichtung; aber auch die Speculation fand hier nicht unwesentliche Impulse. Die Bestimmung der Begriffe: „naive und sentimentalische Dichtung", woraus für die Aesthetik, Litteraturgeschichte und mittelbar auch für die Geschichtsphilosophie die reichsten Resultate geflossen sind, konnte mit solcher Sicherheit und Fruchtbarkeit nur auf Grund der concreten Anschauung des Goethe'schen Genius in seinem Verhältniß zum Schiller'schen gefunden werden, und nur der Blick der Freundschaft vermochte klar und tief die Zusammengehörigkeit des Entgegengesetzten zu erfassen. Fördernd für die Speculation waren die Gespräche und der Briefwechsel mit Wilhelm von Humboldt, der mit dem vollsten Interesse und der geübtesten Kraft in Schiller's philosophische Bestrebungen einging. Unter diesen Einflüssen wurden die „Briefe über ästhetische Erziehung" überarbeitet, die letzten Partien hinzugefügt, und die drei Aufsätze verfaßt, welche später unter dem Titel: „Ueber naive und sentimentalische Dichtung" vereinigt worden sind. Schiller schreibt an Goethe (am 17. October 1794): „Ich gebe jetzt meinen Briefen an den Prinzen von Augustenburg die letzte Hand, weil ich den Anfang derselben für das erste Stück der Horen bestimmt habe." Nach dem Briefe an Körner vom 25. October ist Schiller sehr gut mit dem Anfang zufrieden, und Körner gesteht im Briefe vom 7. November, seit langer Zeit habe nichts so sehr auf ihn gewirkt, als diese Briefe. Goethe erklärt in seinen Briefen an Schiller vom 26. und 28. October 1794 seine volle Zustimmung. „Das mir übersandte Manuscript habe ich sogleich mit großem Vergnügen gelesen, ich schlürfte es auf einen Zug hinunter.

Wie uns ein köstlicher, unserer Natur analoger Trank willig hinunterschleicht und auf der Zunge schon durch gute Stimmung des Nervensystems seine heilsame Wirkung zeigt, so waren mir diese Briefe angenehm und wohlthätig, und wie sollte es anders sein, da ich das, was ich für Recht seit langer Zeit erkannte, und was ich theils lobte, theils zu loben wünschte, auf eine so zusammenhängende und edle Weise vorgetragen fand." — Schiller begann daneben den Aufsatz: „Ueber das Naive" auszuarbeiten, der den ersten Theil der umfassenderen Abhandlung: „Ueber naive und sentimentalische Dichtung" ausmacht. Wir sehen dies aus einem Briefe an Körner (vom 12. Septbr. 1794), worin Schiller, nachdem er die „ästhetischen Briefe" erwähnt hat, sagt: „Daneben arbeite ich an einem Aufsatz über Natur und Naivheit, der mich immer mehr fesselt und mir vorzüglich zu gelingen scheint. Ich schreibe hier mehr aus dem Herzen, und mit Liebe. Es ist gleichsam eine Brücke zu der poetischen Production." Auf lange Zeit scheint er dann aber diesen Aufsatz zurückgelegt zu haben, um denselben erst im Herbst des folgenden Jahres wieder aufzunehmen, während ihn inzwischen besonders die Vollendung der „ästhetischen Briefe", die „Belagerung von Antwerpen" und dann die erneute Dichtung beschäftigte. Die Briefe für das zweite Stück der „Horen" schrieb Schiller im November und December 1794, die letzten Partien des Ganzen in den ersten Monaten von 1795. Mit den speculativen Partien war Schiller selbst sehr zufrieden. „Mein System," schreibt er an Körner (am 29. December 1794) „nähert sich jetzt einer Reife und inneren Consistenz, die ihm Festigkeit und Dauer versichern. Alles hängt auf's Beste zusammen, und durch das Ganze herrscht eine Simplicität, die sich mir selbst bei der Ausführung durch eine größere Leichtigkeit bemerkbar macht. Alles dreht sich um den Begriff der Wechselwirkung zwischen dem Absoluten und dem Endlichen, um die Begriffe von Freiheit und Zeit, von Thatkraft und Leiden." Körner gesteht (am 11. Januar 1795), noch nie etwas so Befriedigendes gelesen zu haben. Die Form habe freilich nicht das Anziehende, wie in den ersten Briefen; der Ernst der Sache sei dafür zu herrschend. Er findet Klarheit und Bestimmtheit

in der Entwicklung, und nur zu viele Hastigkeit des Fortschrittes; er wünscht, daß Beispiele die Gedanken anschaulicher machen möchten. Auf diese Bemerkungen hat Schiller (nach seinem Briefe vom 19. Januar 1795) vor der Absendung des Manuscripts zum Druck noch Rücksicht genommen (besonders im eilften und zwölften Brief). Von der Mitte des März an schrieb Schiller die „Belagerung von Antwerpen". Seit dem 17. Juni 1795 nahm er die Dichtung wieder auf. Am 21. Septbr. 1795 schreibt er an Körner: „Ich arbeite jetzt an einem Aufsatz über das Naive, der mir viel Freude macht. Diese Materie hat mich zu verschiedenen Betrachtungen über die Dichter alter und neuer Zeit veranlaßt, auch eine neue Eintheilung derselben mir an die Hand gegeben, die fruchtbar zu werden scheint." Der Eindruck, den die beiden Aufsätze: „Vom Naiven", und „Ueber die sentimentalischen Dichter" auf Schiller's Freunde machten, war der günstigste. Humboldt fand darin (nach seinem Briefe vom 18. Decbr. 1795) „fast zu allem Zweifeln, in welchem er sonst manchmal im kritischen Urtheil über Dichter schwankte, die Auflösung, und zu seinen Haupturtheilen selbst den bestimmten, deutlich ausgesagten Grund." Er schätzte und bewunderte besonders die Herleitung der Verschiedenheit der Dichter aus dem möglichen Umfange des dichterischen Genies, und dieses Umfangs selbst aus dem Begriffe der Menschheit. Eben so zustimmend äußert sich Körner in seinen Briefen vom 18. Decbr. 1795, 20. Januar 1796, 23. Februar 1796. Goethe schreibt nach Empfang des Manuscripts der beiden ersten Aufsätze (29. Novbr. 1795): „Es ist Ihnen nicht unbekannt, daß ich, aus einer allzu großen Vorliebe für die alte Dichtung, gegen die neuere oft ungerecht war. Nach Ihrer Lehre kann ich erst selbst mit mir einig werden, da ich das nicht mehr zu schelten brauche, was ein unwiderstehlicher Trieb mich doch, unter gewissen Bedingungen, hervorzubringen nöthigte, und es ist eine sehr angenehme Empfindung, mit sich selbst und seinen Zeitgenossen nicht ganz unzufrieden zu sein." Im Briefe vom 10. Februar 1796 urtheilt Goethe in gleichem Sinne über den Schluß der Abhandlung „über die naive und sentimentalische Dichter und Menschen". Schiller selbst war

diese Arbeit sehr werth; er gesteht im Briefe an Humboldt vom 25. Decbr. 1795, sie sei ihm viel näher liegend, als manche andere; „sie scheint mir in einem höheren Grade mein zu sein, sowohl des Gedankens wegen, als wegen seiner Anwendung auf mich selbst.“ Mit dieser Abhandlung war nicht nur Schiller's „philosophische und kritische Schriftstellerei für die Horen“ (wie er selbst im Briefe an Körner vom 7. Januar 1796 sagt) „auf eine ziemlich lange Zeit geschlossen,“ sondern, abgesehen von wenigen minder bedeutenden Arbeiten, für immer beendet. Nur in Briefen läßt sich noch eine fernere Speculation nachweisen, die jedoch sehr entschieden hinter die poetische Production zurücktritt, welcher sich Schiller nach dem Abschluß der wissenschaftlichen Arbeit mit neuer Liebe und neuer Kraft zuwandte. An die Stelle der ästhetischen Speculation trat theils eine Zeitlang die Lectüre der Alten, theils die kritische Vertiefung in Goethe'sche Werke. Schon am 30. November 1795 schreibt Schiller an Humboldt: „Ich habe nunmehr auch allen speculativen Arbeiten und Lesereien, obgleich mir darin noch so viel zu thun übrig wäre, auf unbestimmte Zeit entsagt. Was ich lese, soll aus der alten Welt, was ich arbeite, soll Darstellung sein.“ Was Schiller von dem eingehenden Studium und der Beurtheilung des „Wilhelm Meister“ erwartete, schreibt er an Körner (3. Juli 1796): „Es wird meine Empfänglichkeit mit meiner Selbstthätigkeit wieder in Harmonie bringen und mich auf eine heilsame Art zu den Objecten zurückführen.“

Nach dieser vorläufigen Uebersicht wenden wir uns zu der Erörterung der einzelnen philosophischen Schriften Schiller's aus der Zeit seiner Reife.

Die Aufsätze: „Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“ und: „Ueber die tragische Kunst“.

Der erste dieser beiden Aufsätze erschien im ersten, der andere im zweiten Stück des Jahrgangs 1792 der „Neuen Thalia“. Verfaßt hat Schiller dieselben, wie bereits oben nachgewiesen worden ist, gegen das Ende des Jahres 1791, nach dem ersten

Studium der Kant'schen „Kritik der Urtheilskraft", aber zum wesentlichen Theil auf Grund der schon vor diesem Studium im Sommersemester 1790 gehaltenen Vorträge: „Ueber den Theil der Aesthetik, der von der Tragödie handelt".

In dem ersten Aufsatz geht Schiller von der Ansicht aus, daß der Zweck der Kunst in dem „freien Vergnügen" liege. Er grenzt diesen Zweck ab einerseits gegen „das armselige Verdienst, zu belustigen", andrerseits gegen die Beförderung der Moralität. Glückseligkeit ist der Zweck der Natur mit dem Menschen, wenn gleich der Mensch selbst in seinem moralischen Handeln diese Rücksicht nicht nehmen darf. Die allgemeine Quelle jedes Vergnügens ist Zweckmäßigkeit. Das Vergnügen ist sinnlich, wenn die Zweckmäßigkeit nicht durch die Vorstellungskräfte erkannt wird, sondern bloß durch Naturnothwendigkeit die Empfindung zur unmittelbaren physischen Folge hat. Das Vergnügen ist frei, wenn dabei die geistigen Kräfte, Vernunft und Einbildungskraft, thätig sind, und die angenehme Empfindung durch die Vorstellung der Zweckmäßigkeit erzeugt wird. Das freie Vergnügen, so wie die Kunst es hervorbringt, beruht auf moralischen Bedingungen; es ist ein Zweck, der schlechterdings nur durch moralische Mittel erreicht werden kann und wiederum moralische Wirkungen zur Folge hat. Wird der Zweck selbst in die Moralität gesetzt, so verliert die Kunst ihre Freiheit, die doch selbst die Bedingung moralischer Wirksamkeit ist; denn nur indem die Kunst ihre völlige Freiheit übt und nur Spiel, nicht ernsthaftes Geschäft sein will, kann sie ihre höchste ästhetische Wirkung erfüllen, und wiederum nur durch diese einen wohlthätigen Einfluß auf die Sittlichkeit üben. Den Uebergang zur Tragödie bahnt sich Schiller durch eine Classification der „Vorstellungen, wodurch wir Uebereinstimmung und Zweckmäßigkeit erfahren". Die Classen sind: „Das Gute, Wahre, Vollkommene, Schöne, Rührende, Erhabene". Schiller unterscheidet dieselben nach den Seelenkräften, welche dadurch beschäftigt werden. Er bezieht das Gute auf die Vernunft, das Wahre und Vollkommene auf den Verstand, das Schöne auf den Verstand mit der Einbildungskraft, das Rührende und Erhabene auf die Vernunft mit der Einbildungskraft. In der Anwendung auf

wirkliche Kunstwerke relativiren sich die begrifflichen Unterschiede, doch nicht überall in gleichem Sinne und Maaße. So kann namentlich das Rührende nicht ohne das Schöne, wohl aber dieses ohne jenes bestehen. Das Rührende und Erhabene kommen darin überein, daß sie Lust durch Unlust hervorbringen, daß sie uns also eine Zweckmäßigkeit zu empfinden geben, die eine Zweckwidrigkeit voraussetzt. Ein erhabener Gegenstand ist eben dadurch, daß er der Sinnlichkeit widerstreitet, zweckmäßig für die Vernunft, und ergötzt durch das höhere Vermögen, indem er das niedere schmerzt. Rührung, in strenger Bedeutung, bezeichnet die gemischte Empfindung des Leidens durch Naturwidrigkeit und der Lust an dem Leiden in Folge moralischer Zweckmäßigkeit. Diese Lust überwindet jene Unlust. Die Naturzweckmäßigkeit könnte noch immer problematisch sein, die moralische ist uns erwiesen. Sie ist die wichtigste und erkennbarste. Am lebendigsten wird sie im Widerstreit gegen feindliche Naturkräfte erkannt. Zu diesen letzten rechnet Schiller „Empfindungen, Triebe, Affecte, Leidenschaften so gut, als physische Nothwendigkeit und das Schicksal". Das höchste Bewußtsein unserer moralischen Natur kann demgemäß nur in einem gewaltsamen Zustande, im Kampfe, erhalten werden, und das höchste moralische Vergnügen muß stets von Schmerz begleitet sein. Die Tragödie ist diejenige Dichtungsart, welche vorzugsweise die moralische Lust gewährt. Ihr Gebiet umfaßt daher alle diejenigen Fälle, in denen irgend eine Naturzweckmäßigkeit einer moralischen oder auch eine moralische Zweckmäßigkeit der andern, die höher ist, aufgeopfert wird, sei es durch die That des Tugendhaften, sei es durch die Reue und Verzweiflung des Verbrechers. Die Macht des Sittengesetzes zeigt sich in der Selbstverdammung des Lasterhaften noch entschiedener, als in der Selbstbeherrschung des Tugendhaften, da das beglückende Bewußtsein des Rechthandelns dem Tugendhaften seine Entschließung doch einigermaaßen könnte erleichtert haben, und das sittliche Verdienst an einer Handlung gerade um eben so viel abnimmt, als Neigung und Lust daran Antheil haben. Die Collision zwischen niederer und höherer moralischer Zweckmäßigkeit kann nur durch eine Vernunft richtig gewürdigt werden, die zur

Unabhängigkeit von jeder Naturkraft, also auch von moralischen Trieben, sofern diese instinctartig wirken, gelangt ist. Am Schluß geht Schiller noch auf die Fälle ein, wo die Naturzweckmäßigkeit für sich allein und selbst auf Unkosten der moralischen zu ergötzen scheine. Er zeigt, daß dies nur in sofern geschehe, als wir eine Zeitlang von der moralischen Aufgabe abstrahiren; in letzter Instanz aber ist eine zweckmäßige Bosheit nur alsdann der Gegenstand eines vollkommenen Wohlgefallens, wenn sie vor der moralischen Zweckmäßigkeit zu Schanden wird.

Der zweite Aufsatz: „Ueber die tragische Kunst" bildet mit dem ersten ein zusammengehöriges Ganzes und ist in manchen Partien als eine weitere Ausführung und vielseitigere Begründung der Gedanken des ersten auf dem Grund ausgedehnterer Studien zu betrachten. Auch von den Ursachen der Lust am Tragischen handelt dieser Aufsatz, wie der erste auch von dem Wesen der Tragödie. Während der erste auf die Frage nach dem Grunde jenes Vergnügens direct durch den Begriff des Sieges der moralischen Zweckmäßigkeit über die physische antwortet, prüft der zweite die verschiedenen möglichen Annahmen, um endlich bei jener früheren Antwort wiederum anzulangen. Der Zustand des Affectes hat als solcher etwas Ergötzendes für uns. Der Grund der Lust am Anschauen des Schrecklichen ist nicht mit Lucrez in der Vergleichung unserer eigenen Sicherheit mit der wahrgenommenen Gefahr anderer Personen zu suchen, auch nicht in der befriedigten Gerechtigkeitsliebe oder gestillten Rachbegierde; das Vergnügen des Mitleids ist nicht das Vergnügen der Seele an ihrer Empfindsamkeit, auch nicht die Lust an stark beschäftigten Kräften, an lebhafter Wirksamkeit des Begehrungsvermögens, Befriedigung des Thätigkeitstriebes, auch nicht an der Entdeckung sittlich schöner Charakterzüge. Alle diese Erklärungen berühren nur begleitende Umstände, nicht die Natur des Affectes selbst. Der Grund der Lust liegt darin, daß gerade der Angriff auf unsere Sinnlichkeit die Bedingung ist, diejenige Kraft des Gemüthes aufzuregen, deren Thätigkeit jenes Vergnügen an sympathetischen Leiden erzeugt. Diese Kraft ist die Vernunft in ihrer freien, moralischen Wirksamkeit. In ihr liegt die höchste Stufe des

Thätigkeitstriebes. Derjenige Zustand des Gemüthes, der vorzugsweise diese Kraft anregt, ist der zweckmäßigste für ein vernünftiges Wesen, und dieser ist mit einem vorzüglichen Grade von Lust verknüpft. Bei dieser positiven Antwort verweist Schiller auf die vorangegangene Abhandlung.

Das Vergnügen des Mitleids an fremdem Leiden wird von demjenigen am reinsten empfunden, der die Beziehung auf den Glückseligkeitstrieb der Beziehung auf die Sittlichkeit nachzusetzen gewohnt ist. Bei solcher Verfassung des Gemüthes wird selbst der ursprüngliche Affect in den Schranken des Mitleids erhalten. „Daher der hohe Werth einer Lebensphilosophie, welche durch stete Hinweisung auf allgemeine Gesetze das Gefühl für unsere Individualität entkräftet, im Zusammenhange des großen Ganzen unser kleines Selbst uns verlieren lehrt, und uns dadurch in den Stand setzt, mit uns selbst wie mit Fremdlingen umzugehen."

Diejenige Kunst, welche sich das Vergnügen des Mitleids insbesondere zum Zweck setzt, heißt die tragische Kunst im allgemeinsten Sinne.

Die Kunst erfüllt ihren Zweck durch Nachahmung der Natur, die tragische Kunst also den ihrigen durch Nachahmung derjenigen Handlungen, welche den Affect des Mitleidens vorzüglich zu erwecken vermögen. Nun sucht Schiller der Reihe nach die Bedingungen aufzuzeigen, unter welchen nach der gewöhnlichen Erfahrung das Vergnügen der Rührung am gewissesten und stärksten erzeugt, dann diejenigen, durch welche es eingeschränkt und zerstört werde. Ob bei einer Rührung die Lust oder Unlust vorwiege, hängt von dem Verhältniß zwischen der (niederen) Zweckwidrigkeit und der (höheren) Zweckmäßigkeit ab, welche dabei vereinigt sein müssen. Unter den Ursachen, welche die Lust einschränken, nennt Schiller namentlich den Unwillen über die Ursache des Unglücks. „So schwächt es jederzeit unsern Antheil, wenn sich der Unglückliche, den wir bemitleiden sollen, aus eigener unverzeihlicher Schuld in sein Verderben gestürzt hat, oder sich auch aus Schwäche des Verstandes und Kleinmuth nicht, da er es doch könnte, aus demselben zu ziehen weiß." Schiller nennt Shakespeare's Lear und Kronegk's Olint und Sophronia; vielleicht schwebte ihm auch



baren Vergegenwärtigung der Ereignisse mittelst der dramatischen Form. Ueber die Wahrheit der Eindrücke sind insbesondere folgende Sätze bemerkenswerth. Die Möglichkeit des Mitleids beruht auf der Wahrnehmung oder Voraussetzung einer Aehnlichkeit zwischen uns und dem leidenden Subject. Diese Aehnlichkeit geht auf die ganze Grundlage unseres Gemüthes, insofern diese nothwendig und allgemein ist. Allgemeinheit und Nothwendigkeit aber enthält vorzugsweise unsere sittliche Natur. Vorstellungen, die mit der allgemeinen sittlichen Natur aller Subjecte übereinstimmen, räumen wir objective Wahrheit ein, subjective Wahrheit aber solchen, die nur mit dem besondern sittlichen Charakter einzelner Personen und Classen übereinstimmen; diese letzteren sind nicht mit willkürlichen zu verwechseln. Der subjectiv wahren Darstellungen kann sich die tragische Kunst mit großer intensiver Wirkung bedienen, wenn sie dabei der extensiven entsagen will; doch wird das allgemein Menschliche stets ihr ergiebigster Stoff sein. — In den übrigen Partien dieses Abschnitts sind mehr technische Regeln, als ästhetische Grundsätze enthalten.

An diese Bemerkungen schließt sich folgende Definition der Tragödie an: „Die Tragödie wäre demnach dichterische Nachahmung einer zusammenhängenden Reihe von Begebenheiten (einer vollständigen Handlung), welche uns Menschen in einem Zustande des Leidens zeigt, und zur Absicht hat, unser Mitleid zu erregen.“ Die einzelnen Elemente dieser Definition erörtert dann Schiller noch nachträglich der Reihe nach. Von der Nachahmung der Handlung sagt er, dieser Begriff unterscheide das Drama von den übrigen Gattungen der Dichtkunst, welche bloß erzählen oder beschreiben. Den Begriff der poetischen Nachahmung erklärt er in folgendem Sinne. Die Tragödie hat einen poetischen Zweck, d. h. sie stellt eine Handlung dar, um zu rühren, und durch Rührung zu ergötzen. Behandelt sie einen gegebenen Stoff nach diesem ihrem Zwecke, so wird sie eben dadurch in der Nachahmung frei; sie erhält Macht, ja Verbindlichkeit, die historische Wahrheit den Gesetzen der Dichtkunst unterzuordnen. Um ihres Zweckes, der Rührung, willen steht sie aber, ihrer historischen Freiheit unbeschadet, unter dem strengen Gesetz der

Naturwahrheit, welche im Gegensatz zu der historischen die poetische Wahrheit ist. Am Schluß erörtert Schiller noch das Verhältniß zwischen Form und Stoff in der Tragödie. Er sagt: „Die Verbindung der Mittel, wodurch eine Dichtungsart ihren Zweck erreicht, heißt ihre Form. Da jede Dichtungsart einen ihr eigenthümlichen Zweck verfolgt, so wird sie sich eben deswegen durch eine eigenthümliche Form von den übrigen unterscheiden. Das Product einer Dichtungsart ist vollkommen, in welchem die eigenthümliche Form dieser Dichtungsart zur Erreichung ihres Zweckes am besten benutzt ist. Eine Tragödie ist also vollkommen, in welcher die tragische Form, nämlich die Nachahmung einer rührenden Handlung, am besten benutzt worden ist, den Mitleid-Affect zu erregen. Diejenige Tragödie würde also die vollkommenste sein, in welcher das erregte Mitleid weniger Wirkung des Stoffes, als der am besten benutzten tragischen Form ist. Diese mag für das Ideal der Tragödie gelten.“ Nach diesem Maaßstabe findet Schiller viele Tragödien verwerflich, die sich der Gunst des Publicums erfreuen, die aber nicht den eigenthümlichen Zweck der Tragödie durch die beste Benutzung der tragischen Form erreichen.

Fragen wir zunächst nach den Quellen dieser Schiller'schen Ansichten, so liegt die Antwort zum Theil schon in seinen eigenen oben angeführten Aussagen über „Reminiscenzen und tragische Muster“ bei dem Colleg vom Sommersemester 1790, und über die Bearbeitung der Aufsätze für den Druck gegen Ende des folgenden Jahres nach dem ersten Studium Kant's, mit der Bemerkung im Briefe an Körner: dieser werde vielen Kant'schen Einfluß darin erkennen. Die Gedanken, welche im ersten Aufsatz erhalten sind und in dem zweiten wiederkehren, gehen großentheils (jedoch mit Ausnahme der Abweisung des moralischen Zweckes der Kunst) auf Schiller's Jugendzeit zurück. Daß für beide Aufsätze und besonders für den zweiten Lessing's Dramaturgie eine Hauptquelle gewesen sei, ist zweifellos. Lessing sagt (im 77. Stück der Dramaturgie), es sei unstreitig, daß Aristoteles an der bekannten Stelle der Poetik (im sechsten Kapitel) nicht eine strenge Difinition der Tragödie habe geben wollen; er habe

Bestimmungen aufgenommen, die nicht der Gattung wesentlich seien, sondern nur an der zufälligen Form der griechischen Tragödie haften; rechne man diese ab, so bleibe nur übrig, die Tragödie sei die Nachahmung einer mitleidswürdigen Handlung. Bekanntlich lautet die Aristotelische Stelle, die, was Lessing mit Unrecht bestreitet, der Absicht des Aristoteles nach allerdings die Definition der Tragödie aufstellen soll, wenn schon Lessing der Sache nach wohl mit Recht nicht alles in ihr wesentlich findet: „Die Tragödie ist die Nachahmung einer ernsten, in sich abgeschlossenen Handlung von einem gewissen Umfange, in geschmückter Sprache, so daß jede Art des Schmuckes abgesondert in den verschiedenen Abschnitten angewendet wird, durch handelnde Personen und auch durch Erzählung, durch Mitleid und Furcht die Katharsis solcher Affecte bewirkend.“ Etwas mehr von dieser Definition theilt Lessing gleich darauf in den Worten mit: „Die Tragödie ist die Nachahmung einer Handlung, die nicht vermittelst der Erzählung, sondern vermittelst des Mitleids und der Furcht die Reinigung dieser und dergleichen Leidenschaften bewirkt.“ Lessing findet in dem seltsamen Gegensatze: „nicht vermittelst der Erzählung, sondern des Mitleids und der Furcht“, den Gedanken, daß die Erregung von Mitleid und Furcht eben nur durch die anschauliche Vergegenwärtigung, also nur mittelst der dramatischen Form, möglich sei, so daß diese Form aus dem Zweck der Erregung jener Affecte sich mit Nothwendigkeit ergebe; in der That aber beruht die Uebersetzung nur auf einer falschen Lesart; Aristoteles hat der Erzählung die schauspielerische Darstellung entgegengesetzt. Unter der Furcht versteht Lessing die Furcht für uns, daß uns ein ähnliches Schicksal treffen könne; Furcht für den Helden sei schon unter dem Mitleiden begriffen. „Aristoteles würde“ (heißt es im 74. Stück) „nicht sagen, Mitleiden und Furcht, wenn er unter der Furcht weiter nichts als eine bloße Modification des Mitleidens verstände.“ Diese Argumentation Lessing's beruht jedoch nur auf der Voraussetzung, daß Lessing's weite Fassung des Begriffs des Mitleids auch die Aristotelische sei; Aristoteles scheint aber das Mitleid nur auf die Zeit zu beziehen, von welcher an wir die Abwendung des

drohenden Leidens nicht mehr fassen können, die Furcht als Mitfurcht oder Furcht um die Personen der Tragödie auf die Zeit, in welcher wir noch für sie hoffen. Die Furcht für uns ist zwar nach Aristoteles eine Bedingung des Mitleids, sofern wir bei Ereignissen Mitleid hegen, die wir für uns fürchten können; aber sie ist nicht selbst eine ästhetische Empfindung; Schiller's gesunder ästhetischer Sinn bekundet sich darin, daß er, nachdem Lessing in dieser Art die Aristotelische „Furcht" mißdeutet und die sympathische Furcht, die allein ästhetisch ist, dem Begriff des Mitleids subsumirt hatte, nur das Mitleid (in diesem erweiterten Sinne, zu welchem er sich in seinem Aufsatz „vom Erhabenen", bei Hoffmeister, Nachlese IV, S. 520—552, ausdrücklich S. 548 f. bekennt) erwähnt und von der „Furcht" ganz schweigt. Die zu „reinigenden" Affecte sind nach Lessing's Deutung: Mitleid, Furcht, und die ihnen zunächst verwandten Empfindungen. Die Reinigung („Katharsis") selbst faßt Lessing als einen moralischen Proceß, nämlich als eine Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten durch Beseitigung der Extreme, die in dem Zuviel und Zuwenig liegen. Es ist ein herrliches Zeugniß für die Reinheit, Sicherheit und Tiefe der ästhetischen Reflexion Schiller's, daß er, unbeirrt durch die Autorität eines Lessing und die vermeintliche Autorität des Aristoteles, keinen dieser Sätze, die Lessing durch eine Mißdeutung des Aristoteles gewinnt, in seine Theorie aufgenommen hat. Ohne den Sinn des Aristoteles philologisch ermittelt zu haben, ohne damals auch nur den Text des Aristoteles zu kennen, hält er von seiner eigenen Theorie fern, was auch dem Aristoteles in Wahrheit nicht angehört, die Erweiterung auf die „verwandten Empfindungen" und die moralisirende Deutung der „Katharsis"; die Erregung der tragischen Affecte bis zu dem Abschluß hin, durch den sie aufgehoben und wir von ihnen (zeitweilig) befreit werden, ist der echte Aristotelische Katharsis-Begriff.*) Die Aristotelische Forderung, daß

*) Vergl. hierzu des Verfassers Ausgaben der Arist. Poetik und Uebersetzung nebst Commentar (Berlin 1869 und 1870), wo für das hier über den Text und die richtige Deutung desselben Gesagte sich die Belege finden.

durch die Tragödie nur die tragischen Wirkungen erzielt werden sollen und daß dieselbe nicht zu irgend welchen andern Zwecken mißbraucht werden dürfe, schärft Lessing im 79. und 80. Stück ein; Schiller's Forderung, daß dieser Zweck durch die Form der Tragödie selbst erreicht werde, ist hiermit verwandt; daß die Dichtung durch ihre eigene Kraft den Erfolg erziele, hat auch bereits Aristoteles gefordert. Dem Dichter, der den Zweck der Dichtung erreicht, giebt Lessing volle Freiheit in der Behandlung der Geschichte. Der Gedanke des Aristoteles, daß der Held der Tragödie, um für sein Leiden unser Mitleiden zu gewinnen, weder ein ganz guter, noch ein durchaus lasterhafter Mensch sein dürfe, wird in dem 82. Stück der Dramaturgie erwähnt. Daß es Menschen seien, die uns in der Tragödie gezeigt werden, fordert Schiller in dem prägnanten Sinne: weder Engel, noch Teufel, weder durchaus gute, noch durchaus böse Wesen. Die geschmückte Rede und ihre verschiedenen Formen (Dialog und Chorgesang) läßt Lessing als nicht wesentlich unerwähnt; auch bei Schiller ist keine Rede davon; implicite liegen diese Requisite bei Schiller wohl in dem Attribut: „dichterische" Nachahmung, das freilich zunächst und wesentlich darauf geht, daß die Nachahmung, wie Schiller nach Lessing mit Aristoteles fordert, nicht das Individuelle als solches betreffe, sondern, sei es in einem beschränkteren oder umfassenderen Sinne, eine allgemeinere Wahrheit habe. Die dramatische Darstellung im Gegensatz zu der erzählenden erwähnt Lessing, ohne sie ausdrücklich in die Definition aufzunehmen; Schiller nimmt in seiner Definition den Begriff der Nachahmung einer Handlung bereits in dem engeren Sinne der dramatischen Nachahmung; er erörtert den dramatischen Charakter bei Gelegenheit seiner Forderung der Lebhaftigkeit der Darstellung. (Die Abweichung von Aristoteles in dem Begriff der Nachahmung hat Lasson, „Schiller über die Tragödie", im „Archiv für neuere Sprachen", Berlin Bd. XXVI. 1860 S. 301

---

auch auf die Arbeiten eines Jac. Bernays und Anderer hingewiesen wird. Eine umfassendere Litteraturangabe enthält mein Grundriß der Gesch. der Philos I, 4. Aufl. § 50.

als Beweis gebraucht, daß Schiller damals die Aristotelische Poetik selbst noch nicht gekannt habe; — mit Recht, sofern es dafür nach Schiller's oben erwähntem Selbstzeugniß, wonach er sie im Jahr 1797 offenbar zuerst gelesen hat, noch eines Beweises bedarf.) Die Aristotelische Forderung, daß die tragische Handlung eine ernste, würdige sei, worin eine specifische Differenz gegen die Komödie liegt, hat Schiller ebensowenig wie Lessing ausdrücklich in die Definition aufgenommen; implicite liegt sie in dem „Mitleid“, sofern dieses an ethische Bestimmungen gebunden ist, und in der Erörterung des Charakters des Helden der Tragödie. Die „Vollständigkeit“ der Handlung fordert Schiller mit Aristoteles; was Lessing von der nothwendigen Einheit der Handlung im Sinne des Aristoteles sagt, gab wohl Schiller dazu den genügenden Anhalt. Im Allgemeinen hat Schiller aus den Bestandtheilen der Aristotelischen Definition, welche Lessing mittheilt, sofern er selbst sie wesentlich findet, unter sachgemäßer Erweiterung seine eigene Definition gebildet und darauf seine Erörterung der Erfordernisse der Tragödie gebaut. Das „freie Vergnügen“, in welchem Schiller den Zweck der Kunst findet, trifft mindestens ebenso sehr, wie mit Kant's „uninteressirten Wohlgefallen“, mit der *διαγωγή* des Aristoteles, der edlen Ausfüllung der Muße, zusammen, mag jedoch durch Kant's Lehre bedingt sein. Was Schiller über die Bedingtheit der Lust durch die Zweckmäßigkeit sagt, erinnert zunächst an Kant (obschon dieser nicht in die erkannte Zweckmäßigkeit, sondern in die Harmonie des Objects mit unserer Vorstellungskraft das Schöne setzt), jedoch auch an die philosophischen Gedanken Schiller's in seiner Jugendzeit, insbesondere an das dort erwähnte Gesetz, daß Lust an Vollkommenheit gebunden sei; endlich an die Aristotelische Lehre, welche durch Vermittlung englischer Philosophen an Schiller gelangt war. Auf Schiller's Erörterung der Arten der Zweckmäßigkeit ist wohl auch Lessing's Bemerkung (im 79. Stück der Dramaturgie) von Einfluß gewesen, daß uns Zweckmäßigkeit auch schon abgesehen von der Moralität des Zweckes Vergnügen gewähre. Schiller's Darlegung und Prüfung der verschiedenen möglichen Erklärungsweisen der Lust, die aus der Theilnahme am tragischen Leiden

fließe, erinnert lebhaft an Aeußerungen Lessing's in seinem Briefwechsel mit Mendelssohn; doch muß dahingestellt bleiben, ob Schiller dieselben gekannt habe; ähnliche Gedanken finden sich auch bereits bei älteren Aesthetikern, wie J. B. Dubos, der — allerdings etwas äußerlich — die Annehmlichkeit leidenschaftlicher Aufregung ohne üble Folgen als Wirkung der Kunst bezeichnet. Wir sind uns, erklärt Lessing im Briefe an Mendelssohn vom 2. Febr. 1757, bei jeder heftigen Begierde oder Verabscheuung eines größeren Grades unserer Realität bewußt, und dieses Bewußtsein kann nicht anders als angenehm sein. Aber die Lust, die mit der stärkeren Bestimmung unserer Kraft verbunden ist, kann von der Unlust, die wir über die Gegenstände haben, worauf die Bestimmung unserer Kraft geht, so unendlich überwogen werden, daß wir uns ihrer gar nicht mehr bewußt sind; — ebenso kann andererseits diese Unlust von jener Lust überwogen werden. Daß der Miteinfluß Kant'scher Gedanken auf die beiden Schiller'schen Aufsätze erst bei der Ueberarbeitung des der Hauptsache nach bereits früher (im Sommersemester 1790) gewonnenen Materials eingetreten ist, geht schon aus der Abhandlung selbst hervor. Diese beruht nicht wesentlich auf Kant'schen Principien, sondern es sind einzelne Kant'sche Sätze hier und dort einem von ihnen unabhängigen bestehenden Gedankencomplexe eingefügt, und gewisse Annahmen widerstreiten dem Kantianismus. Daß der Mensch in seinem moralischen Handeln sich nicht die Glückseligkeit zum Zweck setzen darf, ist ein Kant'scher Gedanke; daß der Zweck der Natur mit dem Menschen seine Glückseligkeit sei, sofern überhaupt ein Naturzweck angenommen werde, stimmt mit Kant'schen Sätzen zusammen. Daß die Kunst auf ein freies Vergnügen abzwecke, läßt sich in einem Sinne verstehen, der mit Kant's „unintereſſirtem Wohlgefallen" zusammentrifft, wiewohl Schiller's nähere Bestimmungen nicht mit den Kant'schen übereinkommen. Das Erhabene läßt Schiller, wie Kant, auf einem Widerstreit der Vernunft gegen die Sinnlichkeit beruhen. Mit Kant faßt auch Schiller das Erhabene wesentlich als subjectiv: der erhabene Gegenstand widerstreitet unserm sinnlichen Vermögen, ruft aber dadurch in uns das Bewußtsein eines andern

Vermögens hervor, welches der Macht, an der die Einbildungskraft erliegt, überlegen ist. Bei der Anwendung dieses Gedankens auf die Tragödie läßt uns aber Schiller nicht bloß unsern subjectiven Gemüthszustand als moralisch erscheinen, sondern uns auch die Macht des Sittengesetzes im Tugendhaften und im Verbrecher anschauen, die uns Gegenstand der Betrachtung sind; hier kommt es also (wie Lasson a. a. O., S. 300, mit Recht hervorhebt) auch zu einer gewissen Objectivität, jedoch nur in dieser Einzelerkenntniß, ohne daß Schiller sich bewußt wird, wie diese richtige Anschauung den einseitigen Subjectivismus, den er principiell in der Erklärung des Erhabenen festhält, durchbricht und widerlegt. Mehr und mehr tritt die objective Seite, die im Princip keinen Halt findet, hinter die subjective zurück. Schon die Vergleichung des ersten und zweiten Aufsatzes miteinander kann hierfür zum Beweise dienen; spätere Aufsätze aber huldigen in der Theorie des Erhabenen noch viel entschiedener dem Kant'schen Subjectivismus. Die Ansicht, daß das Sittliche nur im Kampf sich bewähre, hat Schiller keineswegs erst von Kant entnommen; sie findet sich (wie oben nachgewiesen worden ist) bereits in seiner Rede zum 10. Januar 1779. Auch die Darlegung der möglichen Arten dieses Kampfes, insbesondere zwischen Naturzweckmäßigkeit und Sittlichkeit, wie auch zwischen niederer und höherer Pflicht, geht auf jene Zeit zurück. In der rein subjectiven Auffassung der Wahrheit, die den Ausdruck: „objectiv" nur in dem Sinne: „allgemein subjectiv" gelten läßt, bekundet sich wohl ein Kant'scher Einfluß. Dagegen ist die Annahme einer instinctartigen Wirksamkeit moralischer Triebe neben der sittlichen Vernunfteinsicht ein der Kant'schen Lehre fremdartiges Element. Auf den Kantianismus geht unverkennbar, obschon ohne ausdrückliche Erwähnung, das feurige Lob einer Lebensphilosophie, welche durch den Hinweis auf allgemeine Gesetze die Individualität an das große Ganze dahingiebt. Freilich liegt hierin keine reine Wiedergabe der Kant'schen Ansicht, sondern eine Verschmelzung derselben mit einem spinozistischen Element. Auch Karl Philipp Moritz hatte in seinem Schriftchen: „Ueber die bildende Nachahmung des Schönen", (Braunschweig 1788), diesen Gedanken stark betont.

Die Theorie, welche Schiller aus diesen Elementen und aus seinen eigenen Erfahrungen und Resultaten seines Nachdenkens aufgebaut hat, ist nach Inhalt und Form in sich nicht so harmonisch, daß die Spuren des verschiedenartigen Ursprungs der einzelnen Gedanken getilgt wären; aber diese Abhandlungen sind doch ein höchst werthvolles Document der Entwicklung des Schiller'schen Geistes. In den ursprünglichen Partien beider Aufsätze giebt sich Schiller's eigenste Anschauung kund; das Allgemeine ist aus dem Einzelnen, die Reflexion über die Tragödie aus der gediegenen Erfahrung des tragischen Dichters erwachsen; die ethische Betrachtung überwiegt die metaphysische Tendenz. Die Aufgabe, die sich Schiller in diesen Aufsätzen gestellt hat, ist eine leichtere, die Lösung aber zum Theil eine gelungenere, als in späteren Abhandlungen, wo Schiller mit Kant'schen und Fichte'schen Abstractionen ringt. Daß die Tragödie eine wesentlich ethische Dichtungsart sei, diese Schiller'sche Voraussetzung ist von unerschütterlicher Wahrheit. Die moralische Begründung des Begriffs des Tragischen ist nicht zu verwerfen; abstracte Kategorien, die dieses Element nicht enthalten, sind unzureichend. Die sittlichen Ideale der Menschheit, der Völker und der Individuen sind das innere Leben aller echten Tragödien; die dichterische Verkörperung der sittlichen Ideen liegt gleichmäßig in den Charakteren, den Handlungen und den Geschicken. Schiller unterscheidet ganz richtig den Sieg der sittlichen Idee in der von ihr beseelten Person, und ihren Sieg über die widerstrebende; in dem „Tugendhaften", der ihr freiwillig dient, und über den „Verbrecher", der sich zuletzt wider seinen Willen durch Reue und Verzweiflung ihr unterwerfen muß. Mit Recht hält Schiller fest an dem Aristotelischen Satze, daß der Held der Tragödie nicht schlechthin ohne Schuld und Fehl sein dürfe, damit er nicht über das Maaß menschlicher Tüchtigkeit hinausgehoben sei; das Mißverständniß, als wolle Schiller „schuldlose Helden", hat bereits Palleske (Schiller's Leben und Werke, II, S. 193) gebührend zurückgewiesen. Auch wollte Schiller nicht die Tragödie auf das „negativ Pathetische" beschränken und die Conflicte innerhalb der sittlichen Welt von ihr ausschließen, wie ihm Hemsen schuld giebt,

dessen Abhandlung („Schiller's Ansichten über Schönheit und Kunst", 1853) von einem dem Schiller'schen fast antipodischen (auf Solger's Ideen beruhendem) Standpunkte aus verfaßt ist. Hemsen beweist auf dem ästhetischen Gebiete fast nur Sinn für ein unbefangenes Gleichmaaß im innern Lebenshabitus, für den ruhigen Frieden sittlicher Harmonie, nicht für die kämpfende und ringende Sittlichkeit, nicht für die gebietende Strenge der Pflicht, nur für die Einheit, nicht für den Gegensatz, ihm erlischt in der Demuth religiöser Ergebung die thatkräftige Macht des moralischen Selbstgefühls und er vermag in demselben nur Selbstüberhebung zu erblicken. Hemsen mißt (wie wir in Schiller's späterer Terminologie sagen können) den sentimentalischen Dichter mit Normen, die nur für den Naiven gelten, und glaubt daher Schiller überall da auf einem Irrwege zu finden, wo dieser die Pflichten und Rechte des ersteren wahrt, um ihn nur in den Aeußerungen anzuerkennen und zu preisen, wo er den Weg, auf welchem er selbst ursprünglich nicht ging, empfiehlt und einzuschlagen versucht. Nach Schiller's Theorie, meint Hemsen, wäre „der Sieg des Sittengesetzes über das verletzte Interesse der Sinne das ziemlich einförmige Thema aller tragischen Dichtung"; er findet bei Schiller in den Sätzen über den Kampf der verschiedenen Zweckmäßigkeiten „kaum eine Ahnung der großartigen Conflicte, die wir gerade innerhalb der sittlichen Welt selbst als die reichsten Quellen tragischer Eindrücke aus den ewigen Mustern dieser Kunstgattung kennen"; er meint, nach Schiller sollten „alle Bewegungen, die das Tragische in uns erzeugt, dem vermessenen Selbstgenuß des sich selbst mit dem Sittengesetz identificirenden Geistes zu Gute kommen", und urtheilt schließlich, „von solchem Standpunkte aus sei ein genügendes Verständniß der Tragödie schlechterdings nicht denkbar". Aber Hemsen hat die „Einförmigkeit" und „Vermessenheit", die er tadelt, erst selbst durch ungenaue Auffassung in die Schiller'schen Sätze hineingetragen. Weder das handelnde, noch auch das betrachtende Subject identificirt Schiller mit dem Sittengesetze. Schiller's Begriff der physischen Zweckmäßigkeit umfaßt mehr, als das „Interesse der Sinne"; die „Conflicte innerhalb der sittlichen Welt" sind Schiller,

dem Aesthetiker, ebenso wie auch Schiller, dem Dichter, sehr wohl bekannt; sie liegen in den von ihm sorgsam beachteten Fällen, wo „die tragische Collision beiderseits nur durch Moralität möglich wird". Daß Schiller niedere und höhere Zweckmäßigkeit im Sittlichen unterscheidet, und nicht beide Seiten als gleichberechtigte Momente in der Dialektik der sittlichen Idee auffaßt, ist trotz seiner einfacheren Redeweise ein Vorzug seiner Theorie vor der vieler neueren Aesthetiker; denn es liegt darin die Anerkennung einer sittlichen Ordnung, die nicht in sich selbst mit nothwendigem Widerspruch behaftet sei, sondern jedesmal ein bestimmtes Verhalten, nämlich das der „höheren Zweckmäßigkeit", als das absolut pflichtmäßige vorzeichne, und eine Anerkennung der sittlichen Freiheit des Subjectes, das, indem es die absolute Pflicht ergreift, sich sittlich rein zu erhalten vermag und nicht nothwendig (wie Hegel will) durch eine ethisch geforderte Vertretung des einen Princips zugleich der sittlichen Schuld verfällt. Die Gliederung der ethischen Idee hat Schiller allerdings nur unvollkommen erkannt; seine Bestimmungen mögen, obschon sie das Wesentliche fassen, nicht genug entwickelt, nicht alle Fälle umfassend sein; aber gegenüber einem im letzten Grunde doch fast fatalistischen Glauben an die Nothwendigkeit der Schuld mag sein mächtiges Wort immer wieder das Vertrauen auf die sittliche Freiheit des Geistes im vollsten Sinne dieses Wortes stützen und kräftigen.

Schiller hat sich nicht die Aufgabe gestellt, die Tragödie dem System der Künste einzureihen und ihre Nothwendigkeit innerhalb desselben aus dem Begriffe der Kunst abzuleiten. Er setzt den Zweck der Kunst in das freie Vergnügen, also in eine gewisse Wirkung auf das menschliche Gemüth, und begnügt sich nun, die Tragödie als diejenige Kunst zu bezeichnen, welche diesen Zweck unter allen auf die vorzüglichste Weise, nämlich durch moralische Zweckmäßigkeit im Kampfe mit der physischen erreiche.

Durch den Satz, daß die Tragödie und die echte Kunst überhaupt ethisch wirke ohne ethische Abzweckung, hat Schiller den falschen Pragmatismus seiner ästhetischen Jugendschriften mit klarstem Bewußtsein berichtigt. (In den „Künstlern" hat zuerst

diese Rectification ihren Ausdruck gefunden, indem hier die Schönheit als das einzige Ziel der Kunst bezeichnet wird: „Erhebet euch zur höchsten Schöne, um andre Kronen buhlet nicht", und dies doch mit der Zuversicht, daß gerade auf diesem Wege mittelbar auch jede andere ideelle Forderung ihre Befriedigung finden werde: „Die Schwester, die euch hier verschwunden, holt ihr im Schooß der Mutter ein!" Der Künstler soll nur nach der Schönheit streben; das Kunstwerk hat nur „seiner eigenen Schönheitsregel Rechenschaft zu geben". Da aber die Schönheit ein Ausfluß der Wahrheit ist und in diese sich wiederum muß „auflösen" lassen, so findet der Künstler an ihrem „Strahlensitze" zugleich auch ihre „Mutter", die Wahrheit. Im Schooße dieser letzteren sitzt neben der Schönheit ihre andere „Tochter", ihre zweite Offenbarungsform, die Moralität. Diese ist also mittelbar auch mit der Schönheit zugleich gegeben. „Was schöne Seelen schön empfunden, muß trefflich und vollkommen sein." So gewinnt das echte Kunstwerk mittelbar die sittliche Wirkung wieder, die es sich nicht zum Zweck setzen darf und unmittelbar nicht üben kann.

Die Classification der Quellen des „freien Vergnügens" in dem ersten Aufsatze, nämlich „das Gute, Wahre, Vollkommene, Schöne, Rührende und Erhabene", beruht auf einer Auffassung dieser Begriffe, die manches Eigenthümliche hat. Das „Schöne" wird hier in dem engeren Sinne genommen, worin es dem „Erhabenen" nebengeordnet ist. Bemerkenswerth ist die enge Beschränkung des Begriffs der „Vollkommenheit" auf das Verstandesgemäße. Bei den Verhandlungen mit Körner über das Verhältniß des Vollkommenen zum Schönen und in manchen Partien späterer Abhandlungen müssen wir dieser Begriffsbestimmung eingedenk sein. Die „Vernunft" nimmt Schiller als ein wesentlich praktisches Vermögen, da er das Wahre nur auf den Verstand bezieht. Bei dem Erhabenen und Rührenden wird das, was beide Gemeinsames haben, klarer, als ihre specifische Differenz; doch ist dieselbe wohl darin zu erkennen, daß der Schmerz an der Zweckwidrigkeit für die sinnliche Natur in dem Rührenden neben der Lust an der moralischen Zweckmäßigkeit noch in seiner natürlichen Lebendigkeit erhalten, in dem Gefühl

der Erhabenheit aber überwunden und ausgetilgt ist. Das „Mitleid", welches in der zweiten Abhandlung erscheint, hat mit der „Rührung" die gleiche ethische Beziehung. Das „Schicksal", welches Schiller den niederen Naturkräften zurechnet, steht mit der „physischen Nothwendigkeit" zugleich den „Empfindungen, Trieben, Affecten, Leidenschaften", also der psychischen Naturbasis des geistigen Lebens, gegenüber; es kann also nur in der als zufällig erscheinenden Verkettung der Ereignisse gefunden werden. Will man eine theologische Parallele suchen (was übrigens Schiller fern liegt), so wäre dabei in diesem Zusammenhange nicht sowohl an die „Vorsehung" überhaupt, als vielmehr speciell an die „unbegreiflichen Wege Gottes" zu denken, an die Fügungen, die dem Menschen nicht durch Befriedigung seines egoistischen Glückseligkeitstriebes schmeicheln, sondern ihn durch harte Verletzung desselben über die Gebundenheit an diese niedere Sphäre hinauszuheben und ethisch zu kräftigen bestimmt sind. Das „Schicksal" ist bei Schiller nicht (wie man es irrthümlich genommen hat) ein heidnischer Ersatz für den christlichen Gott; Kampf mit dem feindlichen Schicksal ist nicht Kampf wider Gott; in Gottes Rathschluß, d. h. in der sittlichen Ordnung, ist auch der Kampf mit dem Schicksal einbegriffen; auch das widrige Geschick soll zur Förderung dienen, gerade durch die sittliche Erhebung, zu der es veranlaßt. Dasjenige Schicksal aber, welches die kleinlichen Mittel vereitelt, durch welche der egoistische Mensch den Ernst der ethischen Ordnung zu umgehen und den Consequenzen der Schuld sich zu entziehen trachtet, ist selbst ein Triumph der heiligen Gottesgedanken über die klügelnden Menschengedanken, die doch selbst mithelfen müssen, das Gefürchtete herbeizuführen, das sie bei dem unvertilgbaren Bewußtsein ihres Unrechts schlau abzuwenden vermeinten. In solchem Sinne erscheint das Schicksal in Schiller's Dichtung; seine Reflexion über dasselbe ist unvollendet geblieben.*)

Was Schiller am Schluß der zweiten Abhandlung über

*) Vergl. hiezu des Verf. Aufsatz in Gelzer's „Prot. Monatsbl.": „Die Schicksalsidee bei Schiller", Jahrg. 1864, 186 S.

Form und Stoff der Tragödie sagt, ist in logischer Hinsicht bedenklich. Er will erweisen, daß diejenige Tragödie die vollkommenste sei, in welcher das erregte Mitleid weniger Wirkung des Stoffes, als der am besten benutzten tragischen Form sei. Er definirt die Form als die Verbindung der Mittel zur Erreichung des eigenthümlichen Zweckes. Da nun diejenige Tragödie, wie jede Leistung irgend welcher Art, die vollkommenste ist, welche ihren eigenthümlichen Zweck durch die beste Benutzung der entsprechenden Mittel erreicht, so folgt freilich, daß die vollkommenste Tragödie mit der Tragödie, die durch die beste Form (nach der angegebenen Definition des Begriffes „Form") das Mitleid bewirkt, identisch sei. Aber nun tritt eine Subreption ein. Indem nämlich jetzt die Form dem Stoffe entgegengesetzt wird, tritt an die Stelle des durch die Definition bestimmten Begriffs der vulgäre, nach welchem die Form dem Stoffe entgegensteht, und Schiller verfällt der Täuschung, als ob auch von diesem Begriffe bewiesen sei, was doch in der That nur von jenem bewiesen ist. Der durch die Definition bestimmte Begriff schließt den Stoff nicht aus; denn zu dem Inbegriff der Mittel kann an und für sich recht wohl auch der angemessen zu wählende Stoff gehören. Daß das Mitleid in der vollkommenen Tragödie Wirkung der Form sein müsse, darf nach der Deduction dieses Satzes nur heißen: Wirkung der richtigen Mittel. Die Frage, ob zu diesen Mitteln der Stoff mitgehöre oder nicht, oder in welchem Sinne er dazu mitgehöre und in welchem nicht, bleibt dabei völlig unerledigt. Der Schluß ist ungültig: „weil die tragische Wirkung durch die Form erzielt werden muß, so darf es nicht durch den Stoff geschehen". Aristoteles hat in seine Definition der Tragödie die Bestimmung mit aufgenommen, daß die darzustellende Handlung eine ernste und würdige sei, und findet hierin ein Unterscheidungsmerkmal der Tragödie von der Komödie. In diesem Sinne ist es schon der Stoff, wodurch diese beiden Dichtungsarten sich von einander unterscheiden; die Tragödie kann ihren eigenthümlichen Zweck nur vermittelst des ihr eignenden, d. h. des edlen Stoffes erreichen; die Art der Gestaltung eines unedlen Stoffes würde nicht die Mängel, die diesem

Stoffe selbst anhaften, vergüten können. Daß der Stoff nur mittelbar und nicht auch schon durch sich selbst den ästhetischen Charakter des Kunstwerks mitbestimmen, ist eine mögliche, aber wenigstens nicht durch Schiller's Argumentation erwiesene Behauptung. Eine gründliche Erörterung des schwierigen Problems, in welcher Weise Stoff und Form in der Tragödie einander bedingen, ist Schiller durch jene Scheinerledigung unmöglich geworden. Die Fälle, auf welche er zunächst von seinem Satze Anwendung macht, sind freilich Beispiele einer ästhetisch nicht gerechtfertigten, in Nebenumständen begründeten Wirkung durch den Stoff; aber es fragt sich, ob der Grund des Fehlers darin liege, daß überhaupt durch den Stoff, oder nur darin, daß in falscher Weise durch den Stoff mitgewirkt wird. Die Ansicht, die wir hier bei Schiller finden, ist auf seine eigene spätere Dichtung und mittelbar auch auf die Theorie und Poesie der Romantiker nicht ohne einen mächtigen Einfluß geblieben, der, obzwar wohlthätig durch Erhöhung des Strebens nach Formvollendung, doch dadurch nachtheilig geworden ist, daß nur allzu oft mit dem fremdartigen und niederen Interesse zugleich das wesentliche und ideelle Interesse des Stoffes preisgegeben oder doch in den Hintergrund gedrängt ward.

Die Abhandlung: „Ueber Anmuth und Würde“.

Schiller verfaßte diese Abhandlung, wie oben aus seinen Briefen an Körner nachgewiesen worden ist, im Mai und Juni 1793. Sie erschien zuerst in demselben Jahre im zweiten Stück des dritten Bandes der „Neuen Thalia“. Zwischen die Aufsätze über das Tragische und diese Abhandlung fällt das eingehendere Studium der Kant'schen Werke und das Colleg über Aesthetik vom Wintersemester 1792/93 nebst dem Briefwechsel mit Körner über das Schöne.

Schiller leitet den Aufsatz: „Ueber Anmuth und Würde“ mit einer Allegorie ein. Der Gürtel der Aphrodite verleiht Lieb=

reiz und Anmuth; er ist Eigenthum der Schönheitsgöttin; aber diese kann ihn ablegen; sie kann ihn auch an andere Personen verleihen. Die Anmuth verbindet sich mit dem Schönen zwar am liebsten, aber nicht ausschließlich, und das Schöne kann auch ohne sie bestehen, wiewohl durch sie allein Neigung einflößen. So sind auch die Grazien die Begleiterinnen der Schönheitsgöttin, aber nicht untrennbar mit ihr verbunden. Hiernach läßt sich die Anmuth als „bewegliche Schönheit" bestimmen, im Unterschiede von der „fixen", die untrennbar dem Subjecte anhaftet. Als „bewegliche Schönheit", die an ihrem Subjecte zufällig entstehen und ebenso aufhören kann, ist die Anmuth nothwendig auch „Schönheit der Bewegung", denn Bewegung ist die einzige Veränderung, die mit einem Gegenstande vorgehen kann, ohne seine Identität aufzuheben. Die Schönheit der Bewegung ist objectiv, aber doch nur etwas Zufälliges an ihrem Gegenstande. Aber nicht jede Schönheit der zufälligen Bewegungen ist Anmuth; ihr Begriff geht auf die Schönheit in solchen willkürlichen Bewegungen, die, während sie der Sinnlichkeit angehören, doch zugleich auch Ausdruck des moralisch empfindenden Geistes sind.

Mit dieser Entwicklung des Begriffs der Anmuth aus dem griechischen Mythus verbindet Schiller den Weg der philosophischen Untersuchung. Er unterscheidet die „architektonische Schönheit" oder die Schönheit des Baues, die einzig durch Naturkräfte bestimmt sei, und die Schönheit der durch Freiheit bewegten Gestalt, worin die „Anmuth" liege. Um das Wesen der architektonischen Schönheit zu erkennen, vergleicht Schiller sie mit der technischen Vollkommenheit des Organismus. Die letztere liegt in dem System der Zwecke, die erstere hingegen ist eine Eigenschaft der Darstellung dieser Zwecke, wie sie sich dem anschauenden Vermögen in der Erscheinung offenbaren. Die Art des Erscheinens bedingt die Schönheit. Die Technik wird durch den Verstand erkannt; über die Schönheit aber ist der Sinn der völlig competente Richter. Doch gefällt das Schöne auch der Vernunft, aber vermöge einer Idee, die sie selbst erst hineinlegt. Die Vernunft findet Vollkommenheit objectiv in gewissen Gegenständen vor; bei der Schönheit dagegen macht sie von dem, was objectiv

nur Effect der Sinnenwelt ist, einen transscendenten Gebrauch, so daß die Schönheit subjectiv in die intelligible Welt fällt. Sie ist daher „als die Bürgerin zweier Welten anzusehen, deren einer sie durch Geburt, deren anderer sie durch Adoption angehört; sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur, und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht.“ Schiller meint, hieraus erkläre es sich, wie es geschehe, daß „der Geschmack, als ein Beurtheilungsvermögen des Schönen, zwischen Geist und Sinnlichkeit in die Mitte trete und diese beiden einander verschmähenden Naturen zu einer glücklichen Einheit verbinden.“

Die Vernunft verknüpft nicht mit jedem beliebigen Objecte die übersinnliche Idee, die in der Schönheit liegt; sie muß zu dieser That durch eine bestimmte objective Eigenschaft des Gegenstandes veranlaßt werden. Die Vernunftidee und das ihr correspondirende sinnliche Merkmal an dem Object müssen miteinander in einem solchen Verhältniß stehen, daß die Vernunft durch ihre eigenen Gesetze zu der Verknüpfung genöthigt ist. Welche Idee es sei, die die Vernunft hierbei anwende, und welche objective Eigenschaft es sei, die den Gegenstand befähige, dieser Idee zum Symbol zu dienen, will Schiller nicht in dieser Abhandlung sagen, wo es nur im Vorübergehen geschehen könnte; er behält die Erörterung dieser Frage einer künftig von ihm zu verfassenden „Analytik des Schönen“ vor. Diese ist nicht erschienen; aber wir kennen die Antwort, die Schiller im Sinne hatte, aus dem Briefwechsel mit Körner. Die Vernunftidee, die dem Objecte geliehen wird, ist die der Freiheit; die Schönheit ist „Freiheit in der Erscheinung“. Die objective Eigenschaft, welche die Vernunft zur Hineintragung dieser Idee veranlaßt und den Gegenstand befähigt, zum Symbol der Freiheit zu dienen, ist das Bestimmtsein desselben aus sich selbst und nicht von außen her, wobei freilich Schiller zugeben muß, daß in der Wirklichkeit ein durchgängiger, allverknüpfender Causalnexus bestehe, so daß auch das Bestimmtsein eines Objectes aus sich selbst doch wieder nur unsere subjective Annahme sei, die da eintrete, wo unsere Aufmerksamkeit sich nicht auf den (über das Object hinausgehenden) Causalnexus richte, bei der in sich harmonischen „reinen Erscheinung“

die sich an den Sinn, nicht an den Verstand wende. So ist es wohl zu verstehen, wenn Schiller seine Theorie (im Briefe an Körner vom 25. Januar 1793) „sinnlich objectiv" nennt. Auch liegt hierin die Erklärung des Schiller'schen Satzes, daß alles, was an der Schönheit objectiv sei, in der bloßen Anschauung gegeben werde, wogegen der Vernunftbegriff, der mit hinzutrete, nur in dem betrachtenden Subjecte sei. Eine Ergänzung der Aufschlüsse, die der Briefwechsel mit Körner giebt, enthält folgende Andeutung in „Anmuth und Würde": „Alle Schönheit ist zuletzt bloß eine Eigenschaft der wahren oder anscheinenden (objectiven oder subjectiven) Bewegung, wie ich in einer Zergliederung des Schönen zu beweisen hoffe". Es leuchtet ein, daß Schiller das „Symbol der Freiheit" an die Bewegung geknüpft finden mußte; da aber nicht jede Bewegung Schönheit involvirt, so muß doch wieder auf das „Nichtvonaußenbestimmtsein" und positiv auf die innere Nothwendigkeit der Form, die reine Zusammenstimmung des innern Wesens mit der Form, die Harmonie, welche die Form und Bewegung des Objects als eine freie erscheinen läßt, zurückgegangen werden, worin nach dem Obigen Schiller's objectives Merkmal des Schönen zu suchen ist.

Die architektonische Schönheit ist ein Werk der Natur. Der Mensch aber ist nicht bloß ein Sinnenwesen und dem Naturgesetz unterworfen, sondern auch Geist und frei, und eben hierdurch Person. Die Freiheit findet ihr Gesetz an dem Gebote der Sittlichkeit. Dieses hat an sich nichts mit der Schönheit zu thun. Der Mensch würde daher, indem er sich durch den Gebrauch seiner Freiheit zu den Intelligenzen erhebt, als Erscheinung durch den Mangel der Schönheit sinken und in dem Urtheil des Geschmacks verlieren, was er vor dem Richterstuhle der Vernunft gewinnt, wenn nicht der Geist freiwillig, indem er die Sinnlichkeit bestimmt, mit dem Sittengesetze zugleich das Gesetz der Schönheit befolgte, dem die Erscheinung unterworfen ist. Die Natur gab die Schönheit des Baues; nun giebt die Seele die Schönheit des Spiels. Diese letztere Schönheit ist die Anmuth. Schiller definirt dieselbe als „die Schönheit derjenigen Erscheinungen, die die Person bestimmt", oder als „die Schönheit der durch Freiheit

bewegten Gestalt". Das Gebiet der Anmuth umfaßt außer den Bewegungen auch die Züge, zu welchen sich die Geberden verfestigen. Wir fordern Anmuth von den in der Person gegründeten Bewegungen. Sie kann nur in demjenigen liegen, was bei absichtlichen Bewegungen unabsichtlich, zugleich aber einer moralischen Ursache im Gemüth entsprechend ist. Die sittliche Fertigkeit muß sich durch Grazie offenbaren.

Da aber der Grund moralisch bedeutsamer Bewegungen nothwendig außerhalb, der Grund der Schönheit dagegen eben so nothwendig innerhalb der Sinnenwelt liegt, so scheint, wie Schiller sich hier selbst einwirft, die Grazie, welche beides verbinden soll, einen Widerspruch zu enthalten. Um diesen zu heben, nimmt er an, daß die moralische Ursache im Gemüthe, die der Grazie zum Grunde liege, in der von ihr abhängenden Sinnlichkeit gerade denjenigen Zustand hervorbringe, der die Naturbedingungen der Schönheit in sich enthalte. Durch den übersinnlichen Grund im Gemüthe wird die Grazie sprechend; durch den sinnlichen Grund in der Natur wird sie schön; die Bedingtheit des letzteren durch den ersteren macht die Vereinigung beider Bestimmungen möglich.

Die Grazie setzt eine persönliche Beschaffenheit voraus, welche auf einem bestimmten Verhältniß zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Theile des menschlichen Wesens beruht. Es sind überhaupt drei Verhältnisse zwischen diesen beiden Mächten möglich: Unterdrückung der sinnlichen Natur zu Gunsten der Vernunft, Unterordnung der Vernunft unter die Sinnlichkeit, und Harmonie. Durch die letztere ist die Grazie bedingt. Die Anmuth ist hiernach der sinnliche Ausdruck der „Neigung zur Pflicht", oder des „Beifalls der Sinnlichkeit zu der Pflichtmäßigkeit des Willens".

Die Bedingung, an welche Schiller die Grazie geknüpft glaubt, muß nach der Kant'schen Theorie für eine unmögliche gehalten werden. Kant findet die Neigung in nothwendigem Gegensatze zu der Pflicht. Die Neigung wird durch den Glückseligkeitstrieb bestimmt, von dem die Pflicht sich schlechthin unabhängig erhalten soll. Eine „Neigung zur Pflicht" giebt es nicht; Achtung ist das einzige Gefühl, das der Mensch gegenüber

der Pflicht hegen kann. Schiller ist mit Kant darin einverstanden, daß das Vergnügen nicht der Grund der Moralität sein dürfe, sondern die Pflicht auf dem übersinnlichen Grunde der menschlichen Natur ruhen müsse; aber er weicht darin von Kant ab, daß er einen Antheil der Neigung am moralischen Handeln, ein Vergnügen an dem Gehorsam gegen die Vernunft für möglich hält und in dem Grade der Uebereinstimmung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft den Maaßstab für die sittliche Vollkommenheit des Menschen findet. „Der Mensch ist nicht bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anderes, als eine Neigung zu der Pflicht. — Der Mensch darf nicht nur, er soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, sondern, um sie auf's Innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt. Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Aeußerungen seines göttlichen Theils den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen. Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Principien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen; denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen; aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden". In der Kant'schen Moralphilosophie findet Schiller „die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht verführen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen". Schiller bezeichnet dies zwar als „Mißdeutung"; doch sehen wir aus dem Briefe an Goethe vom 22. Decbr. 1798, daß er, in

dieser späteren Zeit wenigstens, Kant selbst von dieser „Mißdeutung“ seines eigenen vollberechtigten Grundgedankens nicht freisprach. In „Anmuth und Würde“ schiebt Schiller die Mitschuld Kant's an der „Mißdeutung“ nur auf seine Darstellungsweise, die doch selbst wiederum, den Vereinigungen der Zeit gegenüber, sehr erklärlich und relativ wohl begründet sei. Kant fand nach Schiller's Meinung theils einen schlaffen Eudämonismus vor, theils ein despotisches, in der Wahl der Mittel rücksichtsloses Perfectionsstreben; da that es noth, rigoristisch zu verfahren und das Moralgesetz aus dem Sanctuarium der reinen Vernunft hervorzuholen, um es in seiner ganzen Heiligkeit dem entwürdigten Jahrhundert vor Augen zu stellen. „Kant ward der Drako seiner Zeit, weil sie eines Solons noch nicht werth und empfänglich schien“. Diese letztere Aufgabe ist die, an welcher Schiller selbst sich versucht. „Womit,“ fragte er, „hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er“ (Kant) „nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpiren, mußte darum auch der uneigennützige Affect in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zum Spielwerk seiner Convenienz macht, mußte ihm darum eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollste Aeußerung moralischer Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt?“ Insbesondere tadelt Schiller die imperative Form des Moralgesetzes und die Annahme eines radicalen Hanges zum Bösen, die Kant besonders in der kurz vorher erschienenen Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ ausgesprochen hatte. Schiller beruft sich auf die Empfindung des Gebildeten. „Es ist für moralische Wahrheiten gewiß nicht vortheilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröthen sich gestehen darf, nämlich die Empfindungen der Schönheit und Freiheit, die sich nicht mit einem Gesetze vertragen, das den Menschen mehr durch Furcht, als durch Zuversicht leitet, das ihn, den die Natur doch vereinigte, stets zu vereinzeln strebt, und nur dadurch, daß es ihm Mißtrauen gegen den einen Theil seines Wesens erweckt, sich der Herrschaft über den andern ver-

sichert.“ Auch in dem freudigen Gefühl, das wir bei einem Siege des Sittengesetzes empfinden, findet Schiller ein Argument für seine Behauptung. „Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Partei, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeiert wird?“ Daß der Kant’sche Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit eine niedrigere Stufe, als die Harmonie, und ein bloßes Zuchtmittel zur sittlichen Freiheit sei, macht Schiller insbesondere durch eine kurze vergleichende Charakteristik beider Formen anschaulich. „Es erweckt mir kein gutes Vorurtheil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daß er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor dem Grundsatze der Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er sich demselben ohne Gefahr, durch ihn mißleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut. Denn das beweist, daß beide Principien in ihm sich schon in derjenigen Uebereinstimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menschheit und dasjenige ist, was man unter einer schönen Seele versteht.“ Mit einer Charakteristik der „schönen Seele“, wie sie namentlich bei dem weiblichen Geschlechte gefunden werde, beschließt Schiller den Abschnitt über die Anmuth. Mittelst des Begriffes der „schönen Seele“ bringt er die Definiton der Anmuth auf die kürzeste und bezeichnendste Form: „Anmuth ist der Ausdruck einer schönen Seele in der Erscheinung“.

Den zweiten Abschnitt der Abhandlung eröffnet Schiller im Anschluß an die Definition der Anmuth mit der entsprechenden Definition der Würde: „So wie die Anmuth der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist Würde der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung“. Er preist die Charakterschönheit, die in der Uebereinstimmung zwischen der sinnlichen und vernünftigen Natur liege, als die reifste Frucht der Humanität, erkennt aber darin „bloß eine Idee, welcher gemäß zu werden der Mensch mit anhaltender Wachsamkeit streben, die er aber bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann“. Der Grund dieser Unmöglichkeit liegt in dem auf den Naturzweck gerichteten Trieb, der das Empfindungsvermögen durch die gedoppelte Macht von Schmerz und Vergnügen

bestürmt, durch Schmerz, wo er Befriedigung fordert, durch Vergnügen, wo er sie findet. Diese Macht war nothwendig, weil die Befriedigung eines so dringenden Bedürfnisses, wie die Erhaltung des gesammten Menschendaseins, der ungewissen Einsicht des Individuums nicht anvertraut werden durfte. Der Naturtrieb ist „eine Naturnothwendigkeit durch das Medium der Empfindung". Der Mensch muß empfinden, was die Natur ihn empfinden lassen will, und muß auch nothwendig von der Empfindung zur Begierde oder Verabscheuung geführt werden; aber er braucht nicht nothwendig von hier aus zur Handlung fortzugehen; denn er besitzt neben der Sinnlichkeit die Vernunft, und zwischen beiden steht der Wille, der weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft so unterworfen ist, daß ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten. Schon der bloße Wille erhebt den Menschen über die Thierheit; der moralische erhebt ihn zur Gottheit. Wendet sich der Wille an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, so handelt er sittlich; entscheidet er aber unmittelbar, so handelt er sinnlich. Die Natur sträubt sich sowohl gegen die Anfrage bei der Vernunft, als gegen eine negative Entscheidung. „So wenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetzgebung darauf Rücksicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entscheidungen aufnehmen möchte, eben so wenig richtet sich die Natur in ihrer Gesetzgebung darnach, wie sie es einer reinen Vernunft recht machen möchte." Daher der häufige Widerstreit, und die Nothwendigkeit des Kampfes. In Affecten, wo die Natur zuerst handelt, die niemals aus sittlichen Gründen ihre Forderungen zurücknimmt, ist keine Zusammenstimmung zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit möglich. Hier kann der Mensch nicht mit seiner ganzen harmonirenden Natur, sondern ausschließlich nur mit seiner vernünftigen handeln. Bei einer solchen Collision handelt er, indem er dem Sittengesetze folgt, nicht moralisch schön; aber er handelt moralisch groß. Beherrschung der Triebe durch moralische Kraft ist Geistesfreiheit (erhabene Gesinnung), und Würde heißt ihr Ausdruck in der Erscheinung. Die schöne Seele muß sich im

Affect in die erhabene verwandeln, indem die Vernunft, welche die Neigungen in Pflicht genommen hat, das der Sinnlichkeit anvertraute Ruder in demselben Augenblick zurücknimmt, da der Trieb seine Vollmacht mißbrauchen will. Der Ausdruck der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit ist das Vorhandensein der unwillkürlichen, dem Affect angehörenden Bewegungen, verbunden mit dem Fehlen der willkürlichen, also Ruhe im Leiden und überhaupt bei jedem starken Interesse des Begehrungsvermögens.

Das Gesetz für die Bethätigung von Würde und Anmuth ist folgendes. Ueberall, wo der Trieb anfängt zu handeln, muß der Wille seine Autonomie durch strenge Beherrschung beweisen; wo hingegen der Wille anfängt und die Sinnlichkeit ihm folgt, da darf er keine Strenge beweisen, sondern muß mit Liberalität regieren. In dem ersten Fall ist Würde, im zweiten Anmuth der Ausdruck des inneren Verhältnisses beider Mächte in der Erscheinung. In dem Ideal vollkommener Menschheit, welches Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen fordert, wäre die Würde in Anmuth aufgehoben, wenn anders dieses Ideal realisirbar und die Menschheit nicht mit unüberwindbaren Schranken behaftet wäre. Ist ein Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung in dem Mangel an sittlicher Durchbildung des handelnden Subjectes begründet, so verliert seine Handlung so viel an sittlicher Schätzung, als sich Kampf in ihre Ausübung, also Würde in ihre Erscheinung mischt. Ist aber der Widerstreit eine Folge der allgemeinen Schranken der Menschheit, so ist der Kampf der Neigung nothwendig, und nicht Anmuth, sondern nur Würde kann der Ausdruck sein. Somit haben Würde und Anmuth ihre verschiedenen Gebiete, und schließen einander in der nämlichen Person, ja in demselben Zustand einer Person, nicht aus. Von der Anmuth empfängt die Würde die Beglaubigung, daß nicht Stumpfheit des Gefühls und nicht die Macht eines andern Affectes, sondern moralische Kraft den Ausbruch des erwarteten Affects verhindere, und von der Würde empfängt die Anmuth ihren Werth, indem jene verbürgt, daß es nicht Schlaffheit des Geistes sei, was dem Sinn so viel Freiheit läßt und

das Herz jedem Eindruck öffnet, sondern daß die Kraft der Sittlichkeit die Empfindungen in diese Uebereinstimmung brachte.

An diese allgemeinen Sätze reiht Schiller eine Fülle einzelner Anwendungen und Folgesätze an, wovon wir aber hier absehen wollen.

Fragen wir in der Erörterung dieser Sätze zunächst wieder nach den Quellen, aus denen sie geflossen seien, so ist zwar manches in älteren Anschauungen Schiller's gegründet; insbesondere kehren in den ersten Partien des Abschnitts über die Würde mehrere Fundamentalsätze der Dissertation über den Zusammenhang der physischen und geistigen Natur des Menschen wieder; auch bekundet sich Lessing'scher Einfluß, da auch in Laokoon die Anmuth als Schönheit der Bewegung erscheint; vor allem aber sind die Einflüsse Kant's bedeutsam, den Schiller in dieser Abhandlung mit hoher Achtung nennt, ohne ihm jedoch durchaus beizutreten; vielmehr erstrebt er eine Umbildung der Kant'schen Sätze, welche von principieller Bedeutung ist, und in eben der Richtung liegt, in welcher fast ausnahmslos die gesammte nachkant'sche Philosophie den Kant'schen Standpunkt überschritten hat. Von Einfluß ist in gewissem Betracht (worauf auch Carl Twesten, Schiller in s. Verh. z. Wiss. S. 68, aufmerksam macht) Kant's frühe (zuerst 1766 erschienene) Abhandlung: „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" gewesen; Kant bezeichnet dort die Tugend, die auf Grundsätzen beruhe, als die „allein echte Tugend", läßt aber als „adoptirte Tugenden" gewisse „hülfeleistende Triebe" gelten, wie Mitleiden und Gefälligkeit, welche die Vorsehung als Supplement der Tugend in uns gelegt habe, die uns auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen können; die „adoptirte Tugend" läßt Kant als „schöne Tugend" gelten, aber nicht im strengen Sinne, und schreibt sie vorzugsweise dem weiblichen Geschlecht zu, dem männlichen dagegen die „edle Tugend"; ein Thun des Guten, bloß weil es „sittlich schön" ist und ein Vermeiden des Bösen, nicht weil es unrecht, sondern weil es häßlich ist, läßt Kant nicht als Harmonie zwischen Neigung und Pflicht, sondern nur als etwas der Tugend Verwandtes gelten. Weit mehr aber, als durch jene

frühe Arbeit Kant's, ist die Schiller'sche Schrift durch den ästhetischen Theil von Kant's „Kritik der Urtheilskraft“ und durch Kant's Kriticismus überhaupt bedingt. Es dürfte hier der schicklichste Ort sein, Kant's Gesammtansicht nach ihren allgemeinsten Grundzügen darzulegen, und dann die Punkte zu bezeichnen, wo Schiller's Bestrebungen umbildend eingriffen.

Bekanntlich sind Kant's Hauptwerke die drei Kritiken: die der reinen Vernunft, die der praktischen Vernunft, und die der Urtheilskraft. In dem ersten Werke untersucht er den Ursprung, Umfang und die Schranken der menschlichen Erkenntniß; in dem zweiten begründet er das Sittengesetz, den kategorischen Imperativ, und baut darauf gewisse moralisch-gültige Ueberzeugungen, die von ihm sogenannten „Postulate der praktischen Vernunft“; in dem dritten untersucht er das Wesen der Kunst und der Naturzweckmäßigkeit.

Der Grundgedanke der „Kritik der reinen Vernunft“ ist die theoretische Beschränkung des Menschen auf die „Erscheinungswelt“ und die Unerkennbarkeit der „Dinge an sich“. Unter „Ding an sich“ oder „transscendentalem Object“ versteht Kant die Wirklichkeit, wie sie abgesehen von unserer subjectiven Auffassungsweise an und für sich selbst existirt. Die Beziehung auf Werthverhältnisse liegt in dem Gegensatze von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ nach dessen ursprünglichem Sinne nicht, es handelt sich dabei zunächst nur um das logische Verhältniß zwischen Erkennen und Sein. Aber bald verschmilzt mit diesem Gegensatze die Beziehung auf Höheres und Niederes. Das „Ding an sich“ verhält sich zu der Erscheinung, wie das Ewige zum Zeitlichen, das Uebersinnliche zu den sinnlichen Dingen, das Unbedingte zum Bedingten, das in sich selbst Werthvolle und Berechtigte zu dem, was nur einen relativen Werth und ein beschränktes Recht besitzt, und dieses im letzten Grunde nur von jener höhern Macht zu Lehen trägt. Schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ bahnt sich die Verschmelzung von Werthbestimmungen mit logischen an; in den beiden folgenden Kritiken haben jene die Prävalenz.

Kant's Hauptargument für die Unerkennbarkeit der „Dinge

an sich" ist folgendes. Alle unsere Erkenntniß ist theils auf Erfahrung gegründet, theils von der Erfahrung unabhängig. Die letztere heißt Erkenntniß a priori. Ihr Kriterium ist die Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Alle empirische Erkenntniß ist synthetisch, d. h. Erweiterung des bisherigen Wissens. Die Erkenntniß a priori ist theils analytisch, d. h. bloße Zergliederung des schon vorhandenen Bewußtseinsinhaltes, theils aber auch synthetisch. Daß es synthetische Urtheile a priori gebe, zeigt sich uns an der Thatsache des Bestehens der mathematischen Wissenschaft und einer reinen Naturwissenschaft; auch die Metaphysik prätendirt solche Erkenntniß zu besitzen. Möglich ist die synthetische Erkenntniß a priori nur durch Formen, die ursprünglich in uns liegen, und von uns zu dem empirisch gegebenen Stoffe als ein zweites „Bestandstück" der Erkenntniß hinzugethan werden. Diese Formen sind als reine Erzeugnisse des Ich schlechthin subjectiv. Die etwaige Annahme, daß die „Dinge an sich" die gleichen Formen trügen, würde eine ungerechtfertigte Vermuthung sein, die sich durch die „Antinomien" widerlegt, in welche sie den Denker stürzt. Daß es Dinge an sich gebe, ist unbestreitbar; wie dieselben seien, können wir auf keine Weise ermitteln. Wohl aber vermögen wir die Erscheinungen zu erkennen. Diese nämlich sind die Producte der Einwirkungen der Dinge auf uns; das Materielle in ihnen stammt aus den Dingen, die Formen aus uns. Da wir unsere Formen allem gegebenen Stoffe aufprägen, so muß sich nothwendig die gesammte Erscheinungswelt nach uns richten. Kant vergleicht seine Erkenntnißtheorie mit der astronomischen Lehre des Kopernikus. Vorher nahm man an, daß die Himmelskörper sich bewegen, und zwar im Wesentlichen eben so, wie ihre Bewegungen uns erscheinen, und daß der irdische Betrachter ruhe; da aber wollte die wissenschaftliche Erklärung der erscheinenden Bewegungen nicht glücken. Kopernikus ließ die Himmelskörper in Ruhe und den Menschen mit der Erde sich drehen; von da an ging die Astronomie den sichern Gang der Wissenschaft. So nahm, meint Kant, die bisherige Metaphysik an, daß die Dinge an sich selbst bestimmte Formen tragen, die sich in dem Subjecte wie in einem ruhigen Spiegel

abbilden, so daß unsere Erkenntniß sich nach den Dingen richte; aber diese Metaphysik mußte scheitern. Dagegen will Kant die „Dinge an sich" gleichsam in Ruhe lassen, er lehrt, daß wir gar nichts von ihnen wissen, schreibt aber dem Erkenntnißvermögen des Subjectes gewisse ursprüngliche Formen zu, die dasselbe auf allen Stoff übertrage, und erklärt die Erscheinungen aus dieser subjectiven Gestaltungsthat. In vielen Beziehungen paßt der Vergleich; aber von einer wesentlichen Verschiedenheit hat doch Kant abstrahirt. Die Ruhe der Himmelskörper ist nach dem Kopernikanischen System keine absolute; sie haben nicht diejenigen Bewegungen, in welchen sie uns in Folge der Erdbewegung erscheinen, aber sie haben andere, und diese realen Bewegungen, wie auch die Entfernungen, Größenverhältnisse, Massen und noch andere reale Bestimmungen (mittelst der Spectralanalyse auch die Stoffe nach ihren chemischen Beschaffenheiten) sind der fortschreitenden Wissenschaft erkennbar. Nach Kant aber sind die „Dinge an sich" oder die „transscendentalen Objecte" schlechthin unerkennbar; jeder Versuch, die Erscheinungswelt zu überschreiten, wäre eine falsche „Transscendenz"; wir können nicht hoffen, durch eine Zerlegung der Erscheinungen in ihren subjectiven und objectiven Factor zur Erkenntniß des letzteren zu gelangen, während doch der Astronom aus der scheinbaren Bewegung eines Planeten vermittelst der Elimination der durch die Erdbewegung bedingten Elemente die reale Bahn dieses Planeten ermittelt; wir bleiben schlechthin an die Erscheinung gebunden und es muß bei unserer Unwissenheit über die Realität für immer sein Bewenden haben.

Zu den „Dingen an sich", welche die frühere Metaphysik zu erkennen glaubte, gehören namentlich die vorausgesetzten transscendentalen Correlate der Vernunftideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Auch hier behauptet Kant die Eingeschränktheit des Subjectes auf seine eigene Subjectivität. Die Vernunftideen haben nicht constitutive Geltung, sie begründen nicht die Erkenntniß einer objectiven Realität; ihre Gültigkeit ist nur eine regulative, wir können sie als Regeln in der Erforschung der Erscheinungswelt benutzen, wo sie uns, richtig verstanden, den Dienst

leisten, uns ein falsches Stehenbleiben bei irgend einer Grenze innerhalb der Erscheinungswelt zu untersagen.

Aber was wir nach dieser Erkenntnißlehre auf dem theoretischen Gebiete einbüßen, läßt uns Kant auf dem praktischen wiedergewinnen. Neben den theoretischen Vernunftideen besitzt der Mensch ein praktisches Vernunftbewußtsein; der Inhalt desselben ist das absolute Pflichtgebot, der von Kant sogenannte kategorische Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens Princip einer allgemeinen Gesetzgebung für alle vernünftigen Wesen sein kann". Die Befolgung des Gesetzes aus irgend welchen Motiven ist Legalität; die Befolgung des Gesetzes um des Gesetzes willen ist Moralität. Auf dem Gebiete des Handelns besteht kein Zweifel über die Gültigkeit der Vernunftideen; unser sittliches Bewußtsein sagt uns: „Du kannst, denn du sollst". Das ist das Bewußtsein unserer Freiheit. In der Freiheit bekundet sich der übersinnliche Grund unseres Wesens. Alle materialen, d. h. von Objecten des Begehrens entnommenen Bestimmungsgründe des Willens sind der Sittlichkeit fremd und begründen Heteronomie; in der reinen Form möglicher Allgemeinheit der Maxime liegt die Autonomie des sittlichen Willens. Von dem Bewußtsein der sittlichen Freiheit aus gewinnen wir eine moralische Gewißheit von Gott und Unsterblichkeit.

Zwischen dem „Erkenntnißvermögen" und dem „Begehrungsvermögen" steht als Mittelglied das „Gefühl der Lust und Unlust". Wie dem ersten der Verstand und dem zweiten die (praktische) Vernunft Gesetze vorschreibt, so giebt die Urtheilskraft dem Gefühle die Regel a priori. Dies gilt jedoch nur von der „reflectirenden Urtheilskraft", die zu dem Besondern das Allgemeine sucht; denn die „bestimmende Urtheilskraft", die vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigt, subsumirt nur unter Gesetze, die ihr vorgezeichnet sind. Sie muß ein Princip enthalten, durch welches aber kein Ding erkannt, sondern nur eine subjective Regel gefunden wird. Die Natur ist das Gebiet des Verstandes; die Sitten sind das der Vernunft (in ihrem praktischen Gebrauche); es giebt nicht daneben ein drittes Gebiet, für welches in der Urtheilskraft constitutive Principien lägen; denn die Ur-

theilskraft kann als solche nur subjective Regeln haben. Wohl aber giebt es zwischen jenen beiden Gebieten eine bestimmte Beziehung, auf welche die Urtheilskraft geht. Zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, ist nämlich zwar (nach Kant's Ausdruck) „eine unübersehbare Kluft befestigt, so daß von dem ersten zum andern, mittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann". Aber von dem Gebiete des Freiheitsbegriffs zu dem des Naturbegriffs kann doch der Uebergang praktisch nicht entbehrt werden; denn die Freiheit soll sich bethätigen, soll also auf die Natur einen Einfluß gewinnen, nämlich den durch ihre Gesetze bestimmten Zweck in der Sinnenwelt verwirklichen. Folglich muß die Natur auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Es muß einen Grund der Einheit geben zwischen dem Uebersinnlichen, das der Natur zum Grunde liegt, und demjenigen Uebersinnlichen, das sich in der menschlichen Freiheit bethätigt. Auf die Natur geht der Verstand, auf die Freiheit die Vernunft; zwischen beiden steht die Urtheilskraft in der Mitte. Sie verknüpft die Gesetzgebungen beider untereinander und giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe an die Hand, nämlich in dem Begriffe einer **Zweckmäßigkeit der Natur**. Der Zweck ist der Begriff von einem Objecte, sofern er den Grund der Wirklichkeit dieses Objectes enthält. Die Uebereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, heißt die Zweckmäßigkeit der Form desselben. Durch den Begriff der Zweckmäßigkeit wird die Natur so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte. Hiernach erscheint das übersinnliche Substrat der Natur als bestimmbar durch das intellectuelle Vermögen; die praktische Vernunft giebt eben demselben übersinnlichen Substrat durch ihr praktisches Gesetz a priori die **Bestimmung**,

und so erklärt es sich, wie die Urtheilskraft, deren Princip die Zweckmäßigkeit ist, den Uebergang zwischen der Naturgesetzmäßigkeit und dem zweckmäßigen Wirken der Freiheit möglich macht. Kant nennt die Urtheilskraft, sofern sie sich auf die Naturzweckmäßigkeit richtet, die „teleologische". Ihr zur Seite stellt er die „ästhetische" Urtheilskraft, die auf die Uebereinstimmung der Form des Objectes mit unserem Erkenntnißvermögen gehe. Die teleologische Urtheilskraft setzt einen Begriff von dem Dinge voraus, die ästhetische urtheilt vor allem Begriff, jene über eine reale oder objective Zweckmäßigkeit, diese über eine formale, bloß subjective Zweckmäßigkeit. Näher ist das ästhetische Urtheil ein doppeltes. Die Empfänglichkeit für eine Lust aus der Reflexion über die Formen der Objecte (der Natur sowohl als der Kunst) knüpft sich nämlich nicht allein an eine Zweckmäßigkeit der Objecte im Verhältniß zu der reflectirenden Urtheilskraft des Subjectes, sondern auch umgekehrt des Subjectes im Verhältniß zu den Gegenständen nach ihrer Form, ja selbst ihrer Unform, zufolge dem Freiheitsbegriffe. Hiernach unterscheidet Kant das ästhetische Urtheil als „Geschmacksurtheil" und als „aus einem Geistesgefühl entsprungenes Urtheil"; jenes geht auf das Schöne, dieses auf das Erhabene.

Kant definirt das Schöne als das Object eines uninteressirten, allgemeinen und nothwendigen, nicht durch einen Begriff bedingten Wohlgefallens,. wobei wir das Bewußtsein der Form der Zweckmäßigkeit ohne die Vorstellung eines bestimmten Zweckes haben. Das Geschmacksurtheil ist rein bei der „freien Schönheit (pulchritudo vaga)", wo gar kein Begriff von irgend einem Zwecke vorausgesetzt wird; seine Reinheit erleidet Abbruch bei der „anhängenden Schönheit (pulchritudo adhaerens)", die Objecten anhaftet, welche durch einen besondern Zweck bestimmt sind, so daß nur neben der Vollkommenheit, die sie in Bezug auf diesen Zweck haben sollen, noch für eine gewisse Schönheit Raum bleibt.

Das Erhabene ist dasjenige, dessen Anschauung die Idee der Unendlichkeit hervorruft. Es besteht in der „Relation, vermöge deren das Sinnliche in der Vorstellung der Natur für

einen möglichen übersinnlichen Gebrauch als tauglich beurtheilt wird". Das Gefühl des Erhabenen ist eine Lust, die auf einer überwundenen Unlust beruht. Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt. Das Erhabene ist „mathematisch-erhaben" oder „dynamisch-erhaben", je nachdem es auf das Erkenntniß- oder Begehrungsvermögen bezogen ist. Wir legen den Objecten die Erhabenheit bei, wo sich in der That das Gemüth seiner eigenen Erhabenheit bewußt wird. Das Urtheil über die Erhabenheit ist der Modalität nach nothwendig, ebenso wie das Urtheil über die Schönheit, obwohl es thatsächlich oft, und häufiger, als dieses letztere, vermißt wird, nämlich da, wo die sittliche Cultur fehlt.*)

Am Schluß der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft betrachtet Kant das Schöne als das „Symbol des sittlich Guten". Nur in dem Verhältniß des Schönen zum Guten findet Kant die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urtheils begründet; hier liege das Intelligible, worauf der Geschmack hinaussehe. „Die Urtheilskraft sieht sich, indem sie sich in Ansehung der Gegenstände des reinen Wohlgefallens selbst ihr Gesetz giebt, wegen dieser innern Möglichkeit im Subject und der äußern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur auf etwas im Subjecte selbst und außer ihm bezogen, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Ueberſinnlichen, verknüpft ist, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird. Der Geschmack macht gleichsam den Uebergang vom Sinnenreize zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt, und sogar an Gegenständen der Sinne

---

*) Kant's Ausdruck (Kritik der Urtheilskraft, § 29): „die angemaßte Nothwendigkeit der ästhetischen Urtheile", kann in diesem Zusammenhang nur heißen: die geforderte Nothwendigkeit, die jedermann mit der sittlichen Cultur zugleich angesonnene Beistimmung. (Der Fehler, welchen Palleske, Schiller's Leben und Werke, II, S. 190, bei Kant gefunden zu haben glaubt, ist nicht vorhanden.)

auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden läßt.“ Andererseits findet Kant auch wiederum in der Entwicklung sittlicher Ideen und in der Cultur des moralischen Gefühls die wahre Propädeutik zur Bildung des Geschmacks, weil der Geschmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen sei.

Daß Schiller's Sätze wesentlich auf den Kant'schen beruhen, leuchtet schon bei bloßer Zusammenstellung ein; doch bedarf ihr Verhältniß zu denselben nach der Seite der Uebereinstimmung und Abweichung noch einer näheren Erörterung.

Die Begriffsbestimmung des Schönen, die Schiller in dem Briefwechsel mit Körner versucht und auf der ein Theil seiner Reflexionen in „Anmuth und Würde“ beruht, schließt sich zunächst an die speculativen Sätze an, die Kant zu Anfang und am Schluß seiner „Kritik der Urtheilskraft“ über das Verhältniß der Schönheit zur Freiheit aufstellt. Sieht der Geschmack nach Kant auf ein Intelligibles hinaus, das zwar nicht die Freiheit selbst, aber doch ein Analogon der Freiheit ist, so definirt Schiller das Schöne geradezu als „Freiheit in der Erscheinung“. Ein objectives Princip des Schönen konnte Kant in jenem Intelligibeln, das sich in der Erscheinung kund gebe, nicht erkannt zu haben glauben, ohne den Fundamentalsätzen seiner „Kritik der reinen Vernunft“ untreu zu werden, denn es wäre damit eine transscendente Erkenntniß zugegeben, die doch nach Kant dem Menschen versagt ist. Es klingt zunächst befremdlich, wenn Schiller (in dem oben angeführten Briefe an Fischenich vom 11. Februar 1793) schreibt, er gedenke Kant's Behauptung, daß kein objectives Princip des Geschmackes möglich sei, durch die That zu widerlegen, indem er ein solches aufstelle. Auf die Meinung, ein wirklich objectives Princip der Schönheit in der Definition: „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung“ zu besitzen, hätte Kant die Antwort im Voraus bereit gehabt, die er (Kritik der Urtheilskraft, § 59) einem theologischen Anthropomorphismus, welcher in der Uebertragung menschlicher Eigenschaften ein Mittel theoretischer Gotteserkenntniß zu besitzen glaubt, entgegenhält, nämlich, daß hier eine „symbolische“ Vor-



stellungsart mit einer „schematischen“ verwechselt werde. Aber ein derartiges Urtheil ist über Schiller's Versuch nicht zu fällen, denn so ist nicht die von ihm gesuchte Objectivität gemeint. Schiller ist Kantianer genug, um zu wissen, daß die „Freiheit“ dem schönen Objecte nur geliehen werde; der Gegenstand gilt ihm nur als „Symbol“ der Freiheit, und diese geliehene Freiheit selbst ist ihm nicht schon die sittliche Freiheit, sondern nur die abstracte Form derselben, die reine Selbstbestimmung. Der Unterschied der Schiller'schen Ansicht von der Kant'schen ist ein zweifacher. Schiller hebt die Analogie des Intelligiblen im Schönen mit der Form der praktischen Vernunft hervor, während Kant zwar auch in dem Schönen ein Analogon des sittlich Guten findet und den Freiheitsbegriff sich in ihm mit der erscheinenden Natur vermitteln läßt, dabei jedoch das Uebersinnliche, das sich uns in der Schönheit kund gebe, allgemeiner als dasjenige faßt, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf eine unerklärbare Weise zur Einheit verbunden sei. Von noch durchgreifenderer Bedeutung ist der zweite Unterschied. Schiller legt nämlich die Beziehung auf das übersinnliche Element, welches wir bei der ästhetischen Anschauung an das schöne Object geknüpft glauben, gleich in die Definition des Schönen selbst hinein, wogegen Kant sich in der Definition an die subjective Seite, das uninteressirte Wohlgefallen, allein hält. Was Schiller an dem Schönen in der Erscheinung als objectives Merkmal, das nicht erst geliehen sei, bezeichnet, ist (dem Obigen gemäß) das nicht von außen, also durch sich selbst Bestimmtsein (das sich in sinnfälliger innerer Harmonie bekundet). Indem Schiller die Beziehung auf das als objectiv vorgestellte ideelle Moment in die Definition der Schönheit selbst aufnahm, erhob er dieses Moment zu der ihm gebührenden Bedeutung; daß er dasselbe als Freiheit faßte, die wir dem erscheinenden Objecte leihen, und daß er diese, um der Definition die erforderliche Allgemeinheit zu geben, im Sinn abstracter Selbstbestimmung nahm, war freilich eine einseitige Bestimmung, die durch einen volleren Begriff ersetzt werden mußte, aber es war doch damit die Untersuchung in die Bahn gelenkt, in der mit Erfolg das höchste Erkenntnißziel erstrebt werden konnte.

Die Weise, wie Schiller das Verhältniß von Vollkommenheit und Schönheit bestimmt, bezeichnet im Vergleich mit der Kant'schen einen wesentlichen Fortschritt, der sich insbesondere in der Befähigung zu einer befriedigenderen Unterscheidung zwischen „freier" und „anhängender" Schönheit offenbart. Schiller ist nicht mehr mit Kant genöthigt, die Schönheit der Arabeske für reiner, als die des Apollo zu halten; ihm besteht die Schönheit nicht neben der Vollkommenheit oder ohne die Vollkommenheit, sondern als eine Form der Vollkommenheit selbst.

Schiller's Erörterungen in den Briefen an Körner erschließen das Verständniß der für sich allein etwas befremdlichen Aeußerungen in „Anmuth und Würde" über die (architektonische) Schönheit als Bürgerin zweier Welten, die ihre „Existenz" in der Sinnenwelt empfänge, aber der intelligibeln durch Adoption angehöre. Hoffmeister, der diese Briefe noch nicht benutzen konnte, und auch noch Hemsen haben dieselben einer Kritik unterworfen, die im vollsten Maaße durch die Aufschlüsse, welche der Briefwechsel ertheilt, jedoch auch ohne diese schon durch genaue Beachtung des Sinnes der Schiller'schen Sätze in „Anmuth und Würde" ihre Widerlegung findet. Hoffmeister monirt (II, S. 315), im Reiche des Geistes gebe es keine willkürlichen Standeserhöhungen, wie im bürgerlichen Leben. Hemsen argumentirt (S. 27): „Wenn die Schönheit ihre Existenz bereits empfing ohne Beihilfe der Idee, so sieht man nicht ab, wie sie, um in ihr volles Lebensrecht einzutreten, noch des Antheils an den Wohlthaten einer fremden Sphäre bedürftig sei", und redet hierauf hin von einer „Nothbrücke" und von „Rathlosigkeit". Ist aber etwa auch nicht abzusehen, wie der Fürst, der seine (natürliche) Existenz empfängt, ohne noch Fürst zu sein, um in sein Fürstenrecht einzutreten, noch der Thronbesteigung bedarf? Das Schöne empfängt seine (objective) „Existenz" in der Sinnenwelt. Alles, was an dem schönen Objecte selbst Existenz hat und nicht Zuthat des betrachtenden Subjectes ist, gehört nach Schiller der Sphäre der sinnfälligen Natur an. In dieser „existirt" zwar das Object, welches wir schön nennen, jedoch noch nicht als schönes, obschon mit der Eigenschaft ausgestattet, die uns veranlaßt, gerade dieses

Object und nicht andere schön zu finden. Zur Schönheit als solcher aber gehört das Sein für uns, denn erst wenn das Object in unsern Erscheinungskreis getreten ist und uns zur Hineintragung der Idee der Freiheit veranlaßt hat, kann die Subsumtion unter den Begriff des Schönen erfolgen. Will man eine bloße Wortkritik üben, so mag man es unstatthaft finden, von einer „Existenz" des Schönen zu reden, wo dasselbe noch nicht als solches existirt; nur darf man nicht meinen, daß Schiller's Gedanke von dieser Kritik mitgetroffen werde. Als ein Analogon aus der Naturwissenschaft kann der Ton bezeichnet werden, der seine Existenz, aber nicht als Ton, sondern als Schwingung, in der objectiven Natur empfängt, um erst für uns und in uns das zu werden, als was wir ihn hören. Eine andere Frage ist es freilich, ob Schiller's in sich selbst klarer und möglicher Gedanke völlig sachgemäß und erschöpfend sei. In dieser Beziehung ist bereits oben die Nothwendigkeit einer Ueberschreitung des Kantisch-Schiller'schen Standpunktes anerkannt worden. Es sind bereits in der Objectivität selbst beide Seiten, das Niedere und das Höhere, Stoff und Form, gleichsam die Leiblichkeit und die beseelende Idee anzuerkennen, welche dann beide, jede in ihrer Weise, in dem Bewußtsein des Subjectes sich reproduciren.

Schiller's Unterscheidung der Würde und Anmuth ist durch seine ethische Ansicht von dem ursprünglichen Gegensatze und der möglichen Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, Neigung und Pflicht bedingt. Daß der ästhetische Unterschied wesentlich auf ethische Verhältnisse gegründet wird, welche letzteren doch in denjenigen Personen sind, die uns Objecte der Betrachtung werden, kann zum Beweise dienen, daß es nicht gestattet sei, alles, was die ästhetische Betrachtung als ein Objectives vorfindet, in die sinnliche Natur allein zu setzen und die hinzutretende Idee bloß dem betrachtenden Subjecte zuzuschreiben, das sie der Erscheinung nur leihe. Zwar weiß Schiller die formelle Uebereinstimmung herzustellen zwischen der Begründung der Anmuth auf ein ethisches Verhältniß und jenem allgemeinen Satze über die Schönheit, der auch von der Anmuth gelten muß, daß sie nach ihrer objectiven Seite im Sinnlichen beschlossen sei. Der Grund der

anmuthigen' Bewegungen soll in der Sinnenwelt liegen, aber seinerseits durch ein bestimmtes ethisches Verhältniß bedingt sein. Nun aber tragen wir doch auch unsere subjective Freiheitsidee nach Schiller's Ansicht in das objectiv Gegebene hinein, und sie ist ein wesentliches Element in der Schönheit. Also würde sich folgendes Ergebniß herausstellen: ein ideelles Element, das der Gegenstand (die Person, welche Anmuth zeigt), wie wir wissen, besitzt, muß weggedacht werden, damit wir Raum erhalten, ein gleichartiges (ideelles Element, welches in uns ist, auf sie so zu übertragen, als ob sie es besäße, da die Schönheit nicht ohne dasselbe bestehen kann. Offenbar bedarf es in der That dieser Umwege nicht; sie sind nur die Consequenz des von Schiller noch nicht völlig überwundenen Kant'schen Subjectivismus. Wenn wir in das Object hineinlegen, was demselben auch an sich selbst eigen ist, so ist das Hineinlegen nicht mehr ein Leihen, sondern ein Anerkennen. In vollstem Maaße gilt dies von der Betrachtung der Anmuth in Personen. Bei unpersönlichen schönen Objecten ist zugleich mit dem Niederen ein Höheres, mit der Materialität eine Idealität in ihnen selbst, und nur eine personificirende Auffassung des letzteren Momentes ist ein Leihen, ein Uebertragen von bloß Subjectivem auf das Object.

Die ethische Ansicht selbst, welche der ästhetischen Unterscheidung von Anmuth und Würde zum Grunde liegt, ist von hoher Bedeutung für die Wissenschaft und auch für das ethische Leben selbst, sofern es durch wissenschaftliche Reflexion mitbestimmbar ist. Es handelt sich um die Möglichkeit einer Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft und zwischen Neigung und Pflicht. Eine ästhetische Lust am sittlich Guten und Erhabenen erkennt auch Kant an; Schiller hatte in seinen Aufsätzen vom Tragischen auf eben diese Lust seine Aufmerksamkeit gerichtet. Nun lag es nahe, das ästhetische Verhältniß auf das praktische Gebiet zu übertragen. Empfinden wir Lust am sittlich Guten, wie sollte es nicht auch eine Neigung zum sittlich Guten geben? Daß das ethische Ziel bloß in imperativer Form aufgestellt werde, mußte nach dieser Anschauungsweise als ungerechtfertigt erscheinen. Nun aber knüpft Schiller doch auch alle Lust und Neigung an

die sinnliche Sphäre. Also, schließt er, muß es eine Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft geben und eine Neigung zur Pflicht. In dieser Weise mag der Hervorgang der Schiller'schen Ansicht aus der Kant'schen zu denken sein.

Die Ansicht, daß eine Harmonie zwischen Neigung und Pflicht möglich sei, hatte aber auch in Schiller's ethischer Lebensrichtung einen von diesem Gedankengange unabhängigen Halt. Schiller hatte in seinem Entwicklungsfortschritt die Periode überschritten, in welcher der Kampf mit sich selbst und mit der Außenwelt bei ihm prävalirte. Vieles hatte zusammengewirkt, ihn von der schroffen Opposition gegen das Bestehende, in der er ursprünglich stand, zu einer ruhigeren Stimmung, milderen Lebensansicht und innern Harmonie allmählich in immer vollerem Maaße hinüberzuführen: die zunehmenden Jahre, das Leben in der Körner'schen Familie, der Eintritt in die Weimar'schen Gesellschaftskreise, das Vorbild Goethe'scher Dichtung, die historischen Studien, die bürgerliche Stellung, das eigene Familienleben, die Mißbilligung endlich jener Heftigkeit, mit der in der französischen Revolution Ideen, denen er zum Theil selbst einst gehuldigt hatte, in die politische Wirklichkeit eintraten. Wie er nach außen hin den bestehenden Zuständen, den überlieferten Ideen und den geltenden Lebensformen praktisch und theoretisch eine weitgehende, obschon nur relative Anerkennung zollte, so suchte er auch im Innern des Einzelsubjectes zwischen den verschiedenen, einander widerstreitenden Mächten die Versöhnung herzustellen in der relativen Anerkennung einer jeden ohne Aufhebung des Bewußtseins ihrer wesentlichen Werthverschiedenheit, und zwar mittelst einer Wiederaufnahme und partiellen Umbildung von Gedanken, die schon der Zeit seiner akademischen Studien angehören und in den frühesten medicinisch-philosophischen Abhandlungen sich bekunden. Jede Seite des menschlichen Wesens hat ihr Recht. Die Sinnlichkeit soll der Vernunft sich unterordnen; aber die Herrschaft der Vernunft soll nicht eine despotische sein, oder wenn es je auf einer gewissen Stufe der Umbildung eines zeitweiligen Despotismus bedarf, um den ungestümen Andrang der Sinnlichkeit zu brechen, und ihre Macht in die gesetzten Schranken zu bannen, so soll

doch dieses Zwangsverhältniß nicht verewigt werden. Ist erst die widerstrebende Naturmacht durch siegreichen Kampf gebändigt, so werde sie, gleichsam durch eine bildende Erziehung, zum willigen Gehorsam gegen die Vernunft gewöhnt, der eine liberale Beherrschung möglich macht und wiederum durch dieselbe dauernd gesichert wird.

Das Urtheil über den wesentlichen Gehalt dieser ethischen Sätze muß ein günstigeres sein, als das über ihre wissenschaftliche Form. Die letztere leidet an mehrfachen Mängeln. Erweckt das sittlich Gute, wo wir es vorfinden, ein Wohlgefallen und Lustgefühl, so folgt zwar, daß dieses Gefühl uns zu einem Motiv werden könne, so zu handeln, daß diese Lust die Folge sei; aber es ist sehr fraglich, ob dieses Handeln als ein rein sittliches und als Bethätigung einer „Neigung zur Pflicht“ angesehen werden dürfe. Vom Kant'schen Standpunkte aus muß darin eine Heteronomie erkannt werden, die zwar äußere Uebereinstimmung des Handelns mit dem Pflichtgebote, aber nicht Moralität, pflichtmäßiges Handeln um der Pflicht willen, erzeugen könne. Dem Gebote, lehrt Kant, soll nicht um irgend eines Lohnes willen gehorcht werden, auch nicht um desjenigen willen, der in dem Genuß des Tugendbewußtseins liege. Werde aber dieses Motiv ferngehalten und die Pflicht rein als solche gefaßt, so könne der Mensch zu ihr nicht Liebe, sondern nur Achtung vor ihr hegen. In der That hat Kant auf Schiller's Sätze eine Entgegnung in diesem Sinne erfolgen lassen. Diese findet sich in einer Anmerkung, die er einer Stelle der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ in der zweiten Auflage (S. 11; „philos. Bibl.“ Bd. XVII, S. 24 f.) beigefügt hat. Er nennt dort Schiller's Abhandlung „von einer Meisterhand verfaßt“, gesteht aber, daß er dem Pflichtbegriff gerade um seiner Würde willen keine Anmuth beigesellen könne; denn dieser Begriff enthalte unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruche stehe. Kant's Ausdruck: „dem Pflichtbegriff Anmuth beigesellen“ zielt wohl zunächst auf Schiller's Satz: „in der Kant'schen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt“. Schiller will der Pflichtidee nicht hinsichtlich ihres Inhalts und ihrer Begründung

die Neigung und Anmuth zugesellen; in diesem Betracht besteht zwischen ihm und Kant keine Differenz. Aber er will bei der Ausübung der sittlichen Pflicht der „Neigung“ einen Antheil vindiciren, wogegen Kant nur einerseits wohlthätige Folgen allgemeiner Pflichterfüllung, andererseits eine freudige Willigkeit in der Pflichterfüllung, die auf Achtung vor der Pflicht beruhe, aber nicht Neigung zur Pflicht anerkennt. Kant giebt zu, daß die Tugend, d. h. die fest gegründete Gesinnung seine Pflicht genau zu erfüllen, in ihren Folgen auch wohlthätig sei und daß das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, sehr wohl die Begleitung der Grazien gestatte; diese müssen sich aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, in ehrerbietiger Entfernung halten; sobald dieselben, sagt Kant, sich in das Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen, werden sie aus „Begleiterinnen der Venus Urania Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione“. Die Gemüthsstimmung bei der Pflichterfüllung soll nach Kant eine fröhliche, keine dumpfe und niedergeschlagene sein. Bei der Kant'schen Begründung der Pflicht auf die bloße Form des Gesetzes, worüber auch Schiller nicht hinausgegangen ist, konnte und durfte nicht mehr zugegeben werden; denn gehört die Neigung der Sinnenwelt an, so kann sie ihrer Natur nach sich nie auf das „Uebersinnliche“ richten; das Object der Neigung kann mit dem Object der Pflicht zusammentreffen; aber niemals kann die Pflicht aus Neigung erfüllt werden; „Neigung zur Pflicht“ ist ein mit den Grundvoraussetzungen Kant's unvereinbarer Begriff.

Unrichtig aber, obschon in der aristotelisch-scholastischen Tradition begründet und auch in der Leibnitz'schen Schule wiederkehrend, ist die Voraussetzung, daß das Gefühl als solches nothwendig der Sphäre des sinnlichen Lebens angehöre, und daß sich also in der Freude, die wir an dem Triumphe der Sittlichkeit empfinden, ein Mitantheil der Sinnlichkeit offenbare, woraus Schiller die Möglichkeit einer Harmonie zwischen beiden Sphären unseres Gesammtlebens folgert. Das Gefühl, das sich an geistige Erfolge knüpft, ist selbst von geistiger Art.

Die Argumentation, die Schiller auf den glücklichen Erfolg

sittlicher Gewöhnung gründet, welche die Erfüllung des Sittengesetzes dem Menschen zur andern Natur werden läßt und ihn der Nothwendigkeit überhebt, den Trieb jedesmal erst vor dem Richterstuhle der Vernunft abzuhören, ist nicht ohne einen ethischen Wahrheitsgehalt, jedoch mit einem psychologischen Fehler behaftet. Schiller verwechselt nämlich den Trieb und Affect, die der sinnlichen Sphäre angehören, theils mit der Willensrichtung, die sich durch sittliche Gewöhnung bildet, theils mit dem sittlichen Tact, der ohne Reflexion das sittlich Angemessene trifft. Es giebt im sittlichen Leben ebenso wie in der Kunst und in der Uebung des Verstandes, außer der Reflexion, die auf die Regel geht, einen Tact oder Blick, der ohne ein Bewußtsein um die Regel durch sachgemäße Combination rasch und anscheinend unmittelbar das Resultat ergreift und nicht selten sicherer, als es durch die Regel möglich wird, das Richtige trifft. Nun ist es wahr, daß der sittlich Gebildete sich der Führung des Tactes anvertrauen darf, ohne erst durch moralische Reflexion das Gebotene zu erkennen und ohne durch Kampf gegen die widerstrebende Neigung seine Vollziehung zu ermöglichen. Aber was von dem sittlichen Tacte gilt, gilt darum noch nicht von der sinnlichen Neigung. Die Möglichkeit der Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft bleibt unerwiesen.

Die Widerlegung der Kant'schen Ansicht konnte aber darum nicht gelingen, weil Schiller sich an die Consequenzen allein hielt und nur das zu beseitigen suchte, was ihn in diesen abstieß, ohne die Principien selbst in entsprechendem Sinne umzubilden. Schiller findet Kant's Motive zu der regoristischen Darstellung der Moral in seinem Kampfe gegen falsche Richtungen der Zeit, Eudämonismus und Perfectionsdespotismus (an den letzteren hat freilich Kant kaum gedacht), und stellt dann jene Frage, die ihren mächtigen Eindruck nicht verfehlen kann: „Aber womit hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?“ Diese Polemik hat ihr relatives Recht, kann aber doch die wissenschaftliche Lösung des Problems höchstens anbahnen, nicht herbeiführen, und gleicht mehr einem Vorpostengefechte, als einer entscheidenden Hauptschlacht. Der Grund,

warum Kant Pflicht und Neigung in einem nothwendigen Gegensatze fand, liegt nicht oder doch höchstens nur nebenbei in einer Rücksicht auf das durch zufällige Umstände bedingte ethische Bedürfniß der Zeit; derselbe liegt wesentlich in dem Ganzen seines Systems, wie dieses mit einer großen, wenn gleich nicht absoluten Consequenz schon aus den ersten Grundsätzen der „Kritik der reinen Vernunft" sich ergiebt. Dieses Ganze muß bleiben, wie es ist, oder es muß fallen, oder es muß gleichmäßig in allen seinen Theilen umgebildet werden; es geht nicht an, irgend ein wesentliches Stück, das ein ästhetisches oder ethisches Mißfallen erwecken mag, herauszunehmen, um es durch ein anderes zu ersetzen, und doch im Uebrigen das Gebäude gelten zu lassen und mit Vertrauen auf seine Dauerbarkeit gleichsam seine geistige Wohnung darin zu nehmen. Die „Kritik der reinen Vernunft" trennte die wahrhafte Realität, das „Ding an sich", das „transscendentale Object", die „intelligible Welt" von der „Erscheinung" durch eine Kluft, die nach ihren Principien für unüberschreitbar gelten mußte; Schiller hat sie nicht ausfüllen können, weil er dieses Gebiet überhaupt nicht selbstforschend betreten hat. Nun aber weist die „Kritik der praktischen Vernunft" der sittlichen Freiheit ihre Stelle in jener „intelligibeln Welt" an und Schiller stimmt freudig bei. Daraus folgt, daß die Sinnenwelt, die von der intelligibeln durch jene Kluft getrennt ist, zu der Freiheit in einem schlechthin gegensätzlichen Verhältniß stehen und daß eine harmonische Einheit zwischen beiden unmöglich sein muß. Näher stellt sich nach den Kant'schen Principien das ethische Verhältniß folgendermaaßen: innerhalb der Sinnenwelt ist der Wille durch Zwecke bedingt, auf welche unsere Neigungen sich richten; die volle Erreichung derselben gewährt uns Glückseligkeit; aber Sittlichkeit liegt hierin nicht; das sittliche Gesetz hat mit den Zwecken, mit der „Materie des Begehrens", schlechthin nichts zu thun; also muß es an der Form haften, welche als Form ohne Stoff nur die Form möglicher Allgemeinheit sein kann; somit ergiebt sich der auf die Unabhängigkeit des Willens, von allen Zwecken, von aller „Materie des Begehrens" gebaute „kategorische Imperativ", wonach keine Harmonie zwischen Pflicht und Neigung be-

stehen kann. Hiergegen sträubt sich nun Schiller's Gefühl. Aber er hat die Prämissen adoptirt; also kann er logisch nicht umhin, sich auch zu den Consequenzen zu bekennen. Er führt Gründe zur Bekräftigung seines Gefühles an, zum Theil recht gute Gründe, zum Theil wohl auch schwächere; er ruft in dem Leser durch kräftige Zeichnung des Extrems der Kant'schen Ansicht das gleiche Gefühl hervor, jedoch nicht ohne dieselbe dabei auf eine Spitze zu treiben, die doch wohl über Kant's Meinung hinaus geht; Kant hat nicht eine nothwendige Discrepanz zwischen Neigung und Pflicht in den Zielen (z. B. der wohlthätigen Erleichterung fremden Leidens, die auf bloßer Gutmüthigkeit und auch auf dem Pflichtbewußtsein beruhen kann), sondern nur in den Motiven angenommen: wir sollen nicht als „Volontäre" gut sein wollen. Wenigstens ist Schiller's Epigramm: „Gewissensscrupel": „Gerne dien' ich den Freunden" &c. nicht frei von diesem Mißverständniß, und auch die Stelle in „Anmuth und Würde" über die „Verdächtigung" des edelsten Affects streift daran an.*)

*) Zu weitgehend ist jedoch der Vorwurf, den Kuno Fischer (Gesch. der neueren Philosophie, Bd. IV, 1. Aufl. S. 156 f.) gegen Schiller richtet, als habe dieser in dem Epigramm: „Gewissensscrupel" Kant's Gedanken sophistisch entstellt. Kuno Fischer sagt a. a. O.: „Wenn (nach Kant) die Pflicht nicht aus Neigung geschehen darf, so darf sie auch nicht aus Abscheu geschehen; denn der Abscheu ist ebenfalls Neigung, nämlich negative. Es ist etwas sophistisch, die Kant'sche Wendung, die Pflicht solle nicht geschehen aus Neigung, zu erklären durch die Wendung, sie solle geschehen „aus Nichtneigung". Aber Schiller's Wort: „mit Abscheu" ist nicht identisch mit: „aus Abscheu". Daß aus Abscheu die Pflicht gethan werde, ist eine Absurdität, die Kant eben so fremd war, wie dem Dichter die Absicht, sie ihm aufzubürden. Der Satz aber, daß die Pflicht mit Abscheu gethan werde, und zwar aus einem Pflichtbewußtsein, welches eben diesen Abscheu überwinde, ist allerdings die äußerste Consequenz des Kant'schen Dualismus zwischen Neigung und Pflicht, obschon Kant selbst sich nicht zu diesem Satze bekennt, in dem Gesetz zwar eine unbedingte Nöthigung findet, welche (wie er in der vorhin angeführten Note sagt) die „Anmuth" ausschließe, dennoch aber mit der Achtung vor dem Gesetz ein fröhliches Herz in der Befolgung der Pflicht verlangt und eine sklavische Gemüthsstimmung tadelt, die nicht ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes stattfinden könne.

Aber Schiller weist nicht nach, wie bei den Kant'schen Prämissen die von Kant gezogene Consequenz vermeidbar sei, wie der Begriff einer Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft, von Neigung und Pflicht, sich mit demselben vertrage; noch weniger schreitet er andererseits zur Modification der Principien selbst und zur consequenten Umgestaltung des ganzen Systemes fort.

Wie es nicht ausbleiben konnte, hat sich die einseitig vollzogene Aenderung einer einzelnen Partie durch mancherlei Inconvenienzen gerächt. Hoffmeister hebt davon einzelne richtig hervor, ohne übrigens der Sache auf den Grund zu gehen. Woher sollte die Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft stammen? Eine zufällige Uebereinstimmung in den Zwecken würde wenig fruchten, was auch Schiller selbst mit vollem Rechte ausspricht. Ist einmal zufällig die Neigung auf der Seite der Gerechtigkeit, und wird nur aus diesem Grunde gerecht gehandelt, so ist das Motiv nicht das moralische, und auf die Uebereinstimmung wird bei einer anderen Gelegenheit nicht mehr zu rechnen sein. Oder nimmt die sinnliche Neigung ein ursprüngliches Interesse am Sittlichen? Das widerstreitet ihrem Begriff. Oder wäre die Harmonie als das Ergebniß der Zucht zu denken, in welche die Vernunft die Sinnlichkeit genommen hat? Principiell ist nicht abzusehen, wie dann nach den von Schiller im Uebrigen festgehaltenen Kant'schen Grundsätzen eine solche Zucht, die nicht etwa nur das Freiheitsprincip kräftigen, sondern die Neigungen selbst veredeln will, möglich sei, da ja die Neigung nicht aus der Sphäre der Sinnenwelt heraustreten kann; sie kann sich dem Intelligibeln beugen, aber nicht selbst auf Intelligibles sich richten, da sie nach den Kant'schen Bestimmungen stets auf etwas „Materiales" geht und das Sittengesetz doch alles Materiale von sich ausschließt und an die reine Form gebunden ist. Gewiß giebt es eine für die Moral höchst wichtige Kultur der Neigungen, die von der bloßen Uebung in der Beherrschung derselben sehr verschieden ist, vielmehr darauf geht, daß wir (wie Aristoteles fordert) lernen, Freude zu empfinden an dem sittlich Schönen und mit Widerwillen uns abzuwenden von dem Gemeinen, daß nicht erst die Erinnerung an die Heiligkeit des Sittengesetzes

uns von thierischem Genuß, vom Fressen und Saufen, vom Verläumden, von Balgereien, von Rohheiten aller Art abzuhalten und zur Ordnung zu bringen braucht; sondern unser Sinnen und Begehren selbst auf Besseres gerichtet ist; aber wie dies möglich sei, ist von den Kant'schen Principien aus nicht einzusehen. Auch läßt sich fragen, ob das, was aus der durch die Zucht der Neigungen bedingten Uebereinstimmung sich für die Schiller'sche Begriffsbestimmung von Anmuth und Würde ergiebt, mit den Thatsachen zusammenstimme; es müßte dann nämlich der Bildungsweg nothwendig durch die Würde zur Anmuth führen, und doch ist wenigstens in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle die Folge die umgekehrte. Der Jugend und selbst der frühesten Kindheit, wo noch von keiner gelungenen Unterwerfung der Neigungen unter die Zucht der Vernunft die Rede sein kann, eignet bereits die Anmuth, die Würde aber ist vornehmlich die Zierde des Alters. Hoffmeister's Annahme einer „mittleren Sphäre" bessert nicht viel, denn diese Sphäre könnte nach den Kant'schen Principien, zu denen sich auch Hoffmeister im Wesentlichen bekennt, doch nicht ein eigentliches Mittelglied zwischen dem Sinnlichen und Intelligibeln sein, sondern nur eine höhere Sphäre der Sinnlichkeit im weiteren Sinne; in diesem weiteren Sinne aber faßt gerade Schiller diesen Ausdruck, so daß Hoffmeister's „Mittelsphäre" schon mit darunter begriffen ist. Alle die Einwürfe, die Hoffmeister selbst gegen die Möglichkeit der Harmonie der Sinnlichkeit mit der Pflicht richtet, treffen auch seine „Mittelsphäre", sofern in dieser sittliche Bestimmungen liegen; werden aber die sittlichen Bestimmungen aufgegeben, so fehlt im Begriffe der Anmuth ein wesentliches Moment.

So wenig aber auch Schiller's Erörterung wissenschaftlich genügen kann, so behauptet sie dennoch einen hohen Werth, nicht nur als ein Zeugniß von Schiller's Gesinnung, sondern auch als ein Beitrag zur Förderung der ethischen Wissenschaft. Schiller's Blick war ein gesunder und seine Forderung eine gerechte; sein Gefühl hat ihn nicht getäuscht, wie vieles auch in der Begründung desselben zu vermissen sein mag. Es ist ganz richtig, daß es nicht bei der Kluft sein Bewenden haben durfte,

die Kant zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit befestigt. Es mußte zu der Form des Gegensatzes, bei der Kant stehen bleibt, als Ergänzung die Form der Harmonie gefunden werden; es mußte als begriffen in der Stufenfolge der Entwicklungsmomente des menschlichen Wesens aufgezeigt werden, was bei Kant, der sich an die Extreme hält, zu zwei einander völlig heterogenen Mächten fixirt ist. Um diese Aufgabe systematisch zu lösen, dazu bedurfte es einer Relativirung des Gegensatzes zwischen empirischer Erkenntniß und Erkenntniß a priori, einer Aufzeigung der stufenweisen Erhebung der Empirie zur Rationalität, eines Nachweises der Möglichkeit stufenweiser Annäherung an die Erkenntniß dessen, was Kant das „Ding an sich" nennt, einer strengeren Unterscheidung zwischen Werthverhältnissen und Erkenntnißverhältnissen, einer Psychologie, welche die Hypostasirung vielumfassender Classen von psychischen Erscheinungen zu vermeintlich ursprünglichen „Vermögen" aufhob, auf die psychischen Urphänomene zurückging und den Proceß der Entwicklung erforschte, einer Ethik, die aus den elementaren Verhältnissen nach Werthbegriffen die normativen Gesetze ableitete und die das Individuum in seiner Bedingtheit durch die Gemeinschaft, wie in seiner subjectiven Selbständigkeit gegenüber der Gemeinschaft gleichmäßig würdigte. Geschah dies, so ließen sich auf eine wissenschaftlich befriedigende Weise in der „sinnlichen Sphäre" die bereits darin mit enthaltenen Elemente des Ethischen nachweisen und die ethische Form andrerseits konnte sich mit realem Gehalte erfüllen; an die Stelle des kategorischen Imperativs, der die bloße Form möglicher Allgemeinheit der Maxime zum ethischen Kriterium macht, konnte dann eine dem Inhalte selbst wesentlich anhaftende ethische Form treten. Dann konnte auch innerhalb der wissenschaftlichen Ethik jenes Gefühl zu seinem Rechte gelangen, dem Schiller einen so kräftigen und ansprechenden Ausdruck zu geben weiß, ohne noch die Mittel zu systematischer Durchführung zu besitzen, das Gefühl, daß es neben der Zucht des sittlichen Gesetzes einer andern und freieren Form, gleichsam eines Evangeliums der sittlichen Freiheit für die „Kinder des Hauses" bedürfe. Dies sind Aufgaben, an denen die Folgezeit gearbeitet hat und noch unsere Gegenwart arbeiten muß;

ihre Lösung konnte nicht Schiller's Werk sein. Ihm bleibt aber das große Verdienst, in der ethischen Frage die Richtung bezeichnet zu haben, in welcher unter Wahrung des Wahrheitsgehaltes der Kant'schen Ethik die Schranken derselben zu überschreiten sind.

Hatte Kant in Schiller's Abhandlung die Verflechtung des Pflichtbegriffs mit der Anmuth mißbilligt und die Neigung zur Pflicht für unmöglich gehalten, so fand im Gegentheil Goethe (Nachgelassene Werke XX, 254), daß Schiller darin der Natur zu wenig eingeräumt und diese gute Mutter, von der er doch auch nicht vernachlässigt worden sei, mit gar harten Ausdrücken angefahren habe, „indem er sie von Seiten einiger empirischen Natürlichkeiten nahm". Goethe gesteht, daß der Aufsatz ihm hierdurch verhaßt geworden sei. Aber es scheint, daß Goethe's Widerwillen sich nicht sowohl an die Grundgedanken des Ganzen, als vielmehr an eine einzelne Stelle über das Genie knüpfte, die er, wie er selbst andeutet, auf sich beziehen mochte. Schiller erkennt dort dem Genie als einer bloßen Naturgabe im Vergleich mit der freien That des Geistes die geringere Ehre zu und sagt am Schlusse von dem sich vernachlässigenden Genie, die poetische Einbildungskraft desselben sinke zuweilen ganz zu dem Stoffe zurück, aus dem sie sich losgewickelt habe, und verschmähe es mitunter auch nicht, wenn es mit der poetischen Zeugung nicht mehr recht gelingen wolle, der Natur bei einem andern solidern Bildungswerke zu dienen. Das ist wohl kaum so milde zu deuten (wie es von Drobisch am Schluß einer unten näher zu erörternden Abhandlung geschieht), als beziehe es sich nur auf „erschlaffte dichterische Productionskraft und naturwissenschaftliche Studien"; wenn Goethe es auf sich bezog, so konnte er darin wohl nur eine sehr bittere Anspielung auf seine kläglichen häuslichen Verhältnisse finden. Doch mag Schiller vielmehr an Bürger gedacht haben, oder vielleicht an gar keine bestimmte Person; Künstler neigen zu sinnlicher Reizbarkeit. Es verdient Beachtung, daß die Anerkennung, welche Schiller der harmonischen Sittlichkeit neben der kämpfenden zollt, vor der engeren Verbindung mit Goethe und also ohne dessen directen Einfluß auftritt. In den Abhandlungen über das Tragische ist diese Anerkennung noch nicht ent-

halten. Der Kampf erscheint dort noch unbedingt als die oberste Stufe; doch wird eine andere Form der Sittlichkeit auch nicht ausdrücklich negirt. Ob Schiller nach der näheren Verbindung mit Goethe und in Folge des Goethe'schen Einflusses über das Verhältniß zwischen der Form der Harmonie und der des Kampfes anders, als in der Abhandlung über Anmuth und Würde geurtheilt habe, ist eine mehrseitig behandelte (von Kuno Fischer bejahte, von Drobisch und Anderen verneinte) Frage, auf die wir unten zurückkommen werden.

Die Abhandlungen: „Vom Erhabenen“ und: „Ueber das Pathetische“, und: „Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände“.

Im dritten Stück des dritten Bandes (1793) der „Neuen Thalia“, veröffentlichte Schiller eine Abhandlung: „Vom Erhabenen. Zur weiteren Ausführung einiger Kant'schen Ideen“, die in dem vierten Stück des vierten Bandes (in demselben Jahre) eine Fortsetzung erhielt. Schiller hat diese Aufsätze unmittelbar vor der Veröffentlichung verfaßt. In die Sammlung der kleineren prosaischen Schriften, und zwar in den dritten 1801 ausgegebenen Theil, nahm Schiller nur die letzten Partien der ursprünglichen Abhandlung, die von dem „pathetisch-Erhabenen“ handeln, unter dem Titel: „Ueber das Pathetische“ auf, und ließ eine neuverfaßte Abhandlung: „Ueber das Erhabene“ vorausgehen. Ob diese letztere schon um 1796 oder erst kurz vor ihrer Veröffentlichung verfaßt worden sei, kommt in Frage; gegen die erstere Annahme scheint der Umstand zu sprechen, daß Schiller sie nicht in die „Horen“ aufgenommen hat; doch ist der Gedankenkreis ein solcher, worin sich Schiller schon um 1796 bewegte, und dieses Jahr wird ausdrücklich in der Inhaltsangabe der „Werke“ als die Entstehungszeit bezeichnet. Der Aufsatz: „Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände“ ist im fünften Stück des vierten Bandes der neuen Thalia (1793)

zuerst erschienen. Er bildet die Ergänzung der vorangegangenen Betrachtungen über das Erhabene.

Schiller beginnt die frühere Abhandlung: „Ueber das Erhabene“ mit der Definition: „Erhaben nennen wir ein Object, bei dessen Vorstellung unsere sinnliche Natur ihre Schranken, unsere vernünftige Natur aber ihre Ueberlegenheit, ihre Freiheit von Schranken fühlt, gegen das wir also physisch den Kürzeren ziehen, über welches wir uns aber moralisch, d. h. durch Ideen, erheben“. Er bekräftigt diese Definition durch den allgemeinen Gedanken: „Nur als Sinnenwesen sind wir abhängig, als Vernunftwesen sind wir frei“. Er theilt dann das Erhabene ein in das „Erhabene der Erkenntniß“ oder das „theoretisch Große“ und das „Erhabene der Gesinnung“ oder das „praktisch Große“, und bezieht sich dabei ausdrücklich auf Kant's Eintheilung in das „Erhabene der Macht oder dynamisch Erhabene“ und das „mathematisch Erhabene“; er zieht seine Terminologie der Kant'schen aus dem Grunde vor, weil aus dieser die Vollständigkeit der Eintheilung nicht erhelle. „Theoretisch-erhaben“, definirt Schiller, „ist ein Gegenstand, in sofern er die Vorstellung der Unendlichkeit mit sich führt, deren Darstellung sich die Einbildungskraft nicht gewachsen fühlt. Praktisch erhaben ist ein Gegenstand, in sofern er die Vorstellung einer Gefahr mit sich führt, welche zu besiegen sich unsere physische Kraft nicht vermögend fühlt“. In beiden Fällen knüpft sich die Erhabenheit an das Bewußtsein unserer Vernunftfreiheit und unserer Ueberlegenheit durch die Vernunft. Schiller führt beistimmend den Kant'schen Satz an: „Also heißt die Natur hier erhaben, weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in denen das Gemüth sich die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung fühlbar machen kann“. Schiller macht von diesem Gedanken die Anwendung, daß Religionsideen, obschon durch ihren moralischen Gehalt mit dem Erhabenen verflochten, doch durch dasjenige, was sie von dem bloß moralischen unterscheide, sich auch von dem Charakter der Erhabenheit entfernen, da sie auf Einstimmung der Natur mit dem Moralgesetz gehen, oder, was hier einerlei sei, die Natur unter dem Einfluß eines reinen Vernunftwesens

denken. „Nur die Religion, nicht aber die Moral, stellt Beruhigungsgründe für unsere Sinnlichkeit auf". Näher unterscheidet Schiller innerhalb des Bereichs des „Erhabenen der Macht" das „contemplativ-Erhabene" und das „pathetisch-Erhabene". Der Unterschied knüpft sich daran, daß in dem Erhabenen überhaupt drei Vorstellungen enthalten sind: der Gegenstand als Macht, unsere physische Unmacht, unsere moralische Uebermacht. Diese letztere wird immer nur subjectiv hinzugedacht. Von den beiden früheren Vorstellungen aber ist entweder bloß die erste objectiv gegeben und die zweite wird hinzugedacht oder es sind beide objectiv gegeben; jenes Verhältniß begründet das „contemplativ" —, dieses das „pathetisch-Erhabene". Doch darf bei der wirklichen Aeußerung der verderblichen Macht des Objectes nicht gerade das urtheilende Subject selbst betroffen sein; denn wirkliches Leiden gestattet kein ästhetisches Urtheil; selbst der theilnehmende Schmerz an einem wirklichen fremden Leiden überwiegt allen ästhetischen Genuß. Wird aber das fremde Leiden bloß vorgestellt, so ist diese Vorstellung, verbunden mit Affect und mit dem Bewußtsein unserer innern moralischen Freiheit pathetisch-erhaben. Durch die Vorstellung des Leidens, welche den mitleidenden Affect erregt, wird der Gegenstand „pathetisch"; durch die Vorstellung des Widerstandes gegen das Leiden, welche die innere Gemüthsfreiheit in's Bewußtsein ruft, wird das Pathetische zugleich erhaben". Diese beiden Sätze wendet nun Schiller insbesondere auf die tragische Kunst an und führt nacheinander die beiden Forderungen durch, daß sie „Darstellung der leidenden Natur", und daß sie „Darstellung der moralischen Selbständigkeit" im Leiden sei. Diese Ausführung allein hat Schiller unter dem Titel: „Ueber das Pathetische" in die oben angeführte Sammlung aufgenommen, und sie allein ist in die „Werke" übergegangen. (In mehr als einer Beziehung zeigt sich übrigens in der Form dieses Restes der fragmentarische Charakter desselben; z. B. wenn es heißt: „Das erste Gesetz der tragischen Kunst war Darstellung der leidenden Natur", was eine Bezugnahme auf einen nicht mehr vorhandenen Satz, nämlich den letzten des weggeschnittenen Theiles ist; ferner in dem Gebrauch des Ausdrucks:

„contemplativ erhaben“, der doch nicht ohne die jetzt fehlende Erklärung verständlich ist ꝛc.) Die fundamentalen Gedanken der Aufsätze über die Tragödie, insbesondere des ersten kehren hier großentheils wieder. Die Termini: „physische Zweckwidrigkeit, moralische Zweckmäßigkeit“ sind hier durch die oben angegebenen Ausdrücke ersetzt, die sich enger an die Kant'sche Terminologie anschließen. Die Aristotelischen Elemente fehlen. Bemerkenswerth sind besonders die Urtheile über die naturlose Decenz der französischen Tragödien und die echt menschliche Natur in der griechischen Kunst, die energischen Abweisungen der Rührungen durch die bloße sinnliche Kraft des Affectes, die Hervorhebung des Momentes der erhabenen Widerstandskraft, die aus der Vernunft stamme, und wodurch allein das Pathetische ästhetisch werde, die Bezugnahme auf Laokoon, die Unterscheidung des Erhabenen der Fassung und der Handlung; vornehmlich aber die Vergleichung des moralischen und des ästhetischen Urtheils. Den Unterschied beider Urtheilsweisen bestimmt Schiller so, daß die moralische Schätzung aus dem Gesichtspunkte der Vernunft erfolge, welche das Pflichtgemäße streng fordern und nie mehr, selten auch nur so viel finde, als sie fordere, die ästhetische Beurtheilung hingegen aus dem Gesichtspunkte der Einbildungskraft, welche niemals Einstimmigkeit mit ihrem Bedürfnisse fordern könne und also von der wirklichen Befriedigung desselben als von einem glücklichen Zufalle freudig überrascht werde. „Meinen moralischen Sinn (die Vernunft) befriedigt die Selbstaufopferung des Leonidas; meinen ästhetischen Sinn (die Einbildungskraft) entzückt sie“. Das moralische Urtheil sieht auf das Sittengesetz, das ästhetische auf das sittliche Vermögen. Bei der moralischen Schätzung „stellen wir das sinnlich beschränkte Individuum und den pathologisch afficirbaren Willen dem absoluten Willensgesetz und der unendlichen Geisterpflicht“, bei der ästhetischen dagegen „stellen wir das absolute Willensvermögen und die unendliche Geistergewalt dem Zwange der Natur und den Schranken der Sinnlichkeit gegenüber“. Mit Bezug auf die Kant'sche Vorstellung der Pflicht sagt Schiller: „Gegen die Geisterwelt gehalten ist an unserer Tugend freilich nichts Verdienstliches, und wie viel wir

es uns auch kosten lassen mögen, wir werden immer unnütze Knechte sein; gegen die Sinnenwelt gehalten, ist sie hingegen ein desto erhabeneres Object", er bezeichnet jene Urtheilsweise als die „moralische", diese als die „ästhetische". Da das ästhetische Urtheil auf die Kraft sieht, so findet es auch noch da seine Rechnung, wo die Kraft allein, auch ohne ethische Richtung, sich im Kampfe bewährt. In der Darstellung des Gegensatzes des ästhetischen Urtheils zu dem moralischen geht Schiller sogar zu dem Satze fort: „Selbst von den Aeußerungen der erhabensten Tugend kann der Dichter nichts für seine Absichten gebrauchen, als was an denselben der Kraft gehört. Um die Richtung der Kraft bekümmert er sich nicht." Moralische Zwecke, Interesse an historischer Realität des Stoffes, an nationale Beziehungen und Aehnliches bezeichnet Schiller auch hier wiederum als fremdartige Zusätze, die dem poetischen Eindruck vielmehr nachtheilig als förderlich seien. Er läugnet nicht die Möglichkeit und Heilsamkeit solcher Wirkungen; aber die Dichtkunst darf ihnen nicht zum Werkzeug dienen sollen; „was die Dichtkunst mittelbar ganz vortrefflich macht, würde ihr unmittelbar nur sehr schlecht gelingen". „Es ist Verwirrung der Grenzen, wenn man moralische Zweckmäßigkeit in ästhetischen Dingen fordert, und, um das Reich der Vernunft zu erweitern, die Einbildungskraft aus ihrem rechtmäßigen Gebiete verdrängen will."

In dem Aufsatze: „Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände" geht Schiller von der Unterscheidung des Angenehmen, Guten, Erhabenen und Schönen aus. Das Angenehme vergnügt die Sinne; das Schöne gefällt durch das Medium der Sinne, aber es gefällt durch seine vernunftähnliche Form der Vernunft; das Gute gefällt der Vernunft durch die bloße vernunftmäßige Form; das Erhabene gefällt im Widerstreit gegen die Sinne durch eine Anspannung des Gemüthes, die dem Geiste ein erhöhtes Bewußtsein seiner Kraft und Würde gewährt. „Weil sich nun das Gemüth bei solchen Vorstellungen begeistert und über sich selbst gehoben fühlt, so bezeichnet man sie mit dem Namen des Erhabenen, obgleich den Gegenständen selbst objectiv nichts Erhabenes zukommt und es also wohl schicklicher

wäre, sie erhebend zu nennen." Nun wiederholt Schiller die allgemeine Eintheilung des Erhabenen, die schon oben vorgekommen ist, um dann unter Verweisung auf Kant's „Kritik der Urtheilskraft" und im engen Anschluß an die betreffenden Partien dieses Werkes von dem „Erhabenen der Erkenntniß" oder dem „mathematisch Erhabenen" zu handeln. Schiller führt besonders den Unterschied der logischen Schätzung, die auf objective Erkenntniß gehe, und der ästhetischen, die subjectiv bleibe und sich an das Empfindungsvermögen wende, nach den Kant'schen Principien näher aus.

Der spätere Aufsatz: „Ueber das Erhabene" hält den Grundgedanken fest, daß das Erhabene ein gemischtes Gefühl sei, in welchem ein sinnliches „Wehsein" mit einem geistigen „Frohsinn" sich verknüpfe, und daß das letztere auf dem Bewußtsein unserer moralischen Selbständigkeit beruhe. „Beim Erhabenen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zusammen, und eben in diesem Widerspruch zwischen beiden liegt der Zauber, womit es unser Gemüth ergreift." Auch die Betonung der Willenskraft als solcher, selbst abgesehen von einem specifisch moralischen Inhalt des Willens, kehrt wieder in der eigenthümlichen Wendung: „Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Privilegium ist bloß, daß er mit Bewußtsein und Willen vernünftig handelt. Alle anderen Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will." (Uebrigens kehrt trotz der Annahme der Vernünftigkeit der ganzen Natur doch auch der altgewohnte Gegensatz: „Vernunft und Sinnlichkeit" in dieser Abhandlung häufig wieder, und überhaupt ist in derselben der Gebrauch der Termini, der auch sonst bei Schiller häufig die volle Strenge vermissen läßt, ganz besonders schwankend.) Die Eintheilung des Erhabenen ist gleichfalls die frühere, jedoch mit den neuen Wendungen: „Beziehung auf unsere Fassungskraft" und: „Beziehung auf unsere Lebenskraft". Daneben stehen manche Begriffe und Gedanken, die der späteren Zeit eigenthümlich sind und worauf wir unten zurückkommen müssen. Dahin gehört die Unterscheidung des

Realisten und des Idealisten, die Abweisung der Forderung, daß das Schöne und Gute aus unserer Vorstellung in die Realität hinübergeführt werde, neben der Anerkennung der Forderung, daß das Vorhandene schön und gut sei, der Begriff eines „Idealschönen", worin das „Schöne" und „Erhabene" gemeinsam enthalten seien und anderes. Der Grundgedanke des Aufsatzes liegt in dem Nachweise, welche Bedeutung neben dem „Schönen", dessen Begriff in die Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit gesetzt wird, das Erhabene, das auf dem Widerstreit beruhe, für die ästhetische Erziehung des Menschen habe. „Das Schöne macht sich bloß verdient um den Menschen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm, und weil es einmal unsere Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unserer Bestimmung und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern."

Im Vergleich mit den meisten andern ästhetischen Abhandlungen Schiller's haben die Aufsätze vom Erhabenen und Pathetischen weniger Eigenthümliches, und sind in einigen Partien (namentlich in denjenigen, die später getilgt wurden), fast nur als Kantianische Studien zu betrachten, die Schiller vor dem Publicum machte. Am meisten Originales enthält die letzte Abhandlung; aber dieses fällt mehr in den Gedankenkreis der „ästhetischen Briefe" hinein. Die Definition des Erhabenen knüpft zwar das Erhabene an die moralische Kraft des Menschen mit vollstem Rechte; aber der (Kantianische) Subjectivismus, der nur dem ästhetisch urtheilenden Subjecte den Selbstgenuß des Bewußtseins seiner eigenen moralischen Ueberlegenheit über die äußere Macht vindicirt, ist eine störende Entstellung des gediegenen Wahrheitsgehaltes. Schiller hatte in seinen Abhandlungen über das Tragische das Sittengesetz, wie es mit der tragischen Person oder über sie siegt, also als eine dem ästhetisch genießenden Subjecte gegenüberstehende und in diesem Sinne objective Macht, zwar nicht principiell, aber doch in seiner Charakteristik der

Tragödie anerkannt und auch in diesen spätern Aufsätzen finden sich noch Anklänge an den wahren Gedanken, insbesondere in dem Abschnitt „über das Pathetische", wo Schiller fordert, daß in der Tragödie nicht nur das Leiden, sondern auch die Widerstandskraft, dargestellt werde. Aber das falsche Princip überwindet die richtige Anschauung. Am störendsten ist der Fehler bei der Anwendung auf die Gottesidee, wo sowohl Kant, als auch Schiller, sich trotz alles aufgewandten Scharfsinns doch nur übel durch die selbstgeschaffenen Schwierigkeiten durchwinden, gelegentlich freilich Treffliches sagen, das Wesentliche aber verfehlen. Bei den bloßen Naturobjecten war die Sache selbst zweifelhafter. Muß aber einmal die Objectivität des Erhabenen da anerkannt werden, wo dasselbe culminirt, nämlich im persönlichen Leben, sofern uns dasselbe zum Object ästhetischer Anschauung wird, so folgt unabweisbar, daß wir von hier aus analogisch auch dem Erhabenen in der äußeren Natur eine gewisse Objectivität zuschreiben müssen, indem wir in ihm selbst symbolisch die Selbständigkeit und Obmacht über elementare Gewalten repräsentirt finden, die ihre eigentliche und volle Existenz freilich nur in dem persönlichen Leben hat. Der Fels, der unerschüttert im Meere steht, gilt uns als erhaben nicht darum, weil wir uns über ihn erheben, sondern weil er selbst den Andrang der Wogen, die ihn wegspülen möchten, gleichsam mit ruhiger Selbstgewißheit von sich abprallen läßt, also sich selbst über die niederen Mächte erhebt. Die poetische Personification leiht in diesem Falle der Idee, woran sich die Erhabenheit knüpft, objective Existenz oder steigert vielmehr nur die vorhandene objective Eigenthümlichkeit zur volleren Analogie mit der Form der Persönlichkeit. Diese Hineinlegung des Subjectiven in das Objective ist sehr verschieden von dem unmittelbaren Selbstgenuß der eigenen subjectiven Ueberlegenheit. Schiller, der in seinen Untersuchungen über das Wesen des Schönen (in den Briefen an Körner und zum Theil auch in „Anmuth und Würde") diesen Unterschied wohl zu würdigen wußte, hätte wohl zur richtigen Einsicht durchzubringen vermocht; aber die Kant'sche Autorität hat ihn hier gefesselt gehalten.

Was Schiller über den Unterschied des ästhetischen und des moralischen Urtheils sagt, beweist, daß er, damals wenigstens, als er die „Zerstreuten Betrachtungen" schrieb (1793), in der That aber auch noch in dem zweiten Aufsatz „über das Erhabene" (nach 1795), keineswegs die ästhetische Schätzung an die Form der Harmonie zu binden und die Form des Widerstreites zwischen Vernunft und Sittlichkeit ausschließlich vom moralischen Standpunkte aus zu würdigen beabsichtigte, sondern beides auf beides bezog, nur in verschiedenem Sinne. Die strenge Pflicht, die der sinnlichen Neigung widerstreitet, ist ebensowohl im Object für das ästhetische, wie für das moralische Urtheil, und auch in der ästhetischen Erziehung ist das Erhabene, das in diesem Widerstreit liegt, ein integrirendes Element. Andererseits erscheinen auch in der moralischen Würdigung Kampf und Harmonie als zwei verschiedene Anforderungen an den praktischen Menschen, die beide auch auf diesem Gebiete ihre relative Berechtigung haben. Wenn Schiller an einzelnen Stellen die ästhetische Würdigung an die Kraft allein bindet und meint, auch in der moralischen Erhebung sei es nur die Seite der Kraft, die der Dichter brauchen könne, so sieht man, wie diese extreme Aeußerung sich an den Satz anlehnt, daß das ästhetische Urtheil über die Schätzung der moralischen Kraft hinausreiche und auch noch die Kraft als solche achte. Durch diesen letzteren Satz wird noch nicht ausgeschlossen, daß doch, falls die Kraft die moralische ist, das ästhetische Urtheil sich nicht nur an die Intensität, sondern auch an die moralische Richtung der Kraft halte. Jener Satz, der dieses letztere Element ausschließt, steht bei Schiller so vereinzelt, daß er gegenüber den vielen entgegengesetzten Aeußerungen wohl nur für eine momentane Luxuriation des Gedankens von dem Werthe der Kraft für das ästhetische Urtheil gelten darf.

Die „Briefe über ästhetische Erziehung" und die kleineren Abhandlungen verwandten Inhalts.

Die „Briefe über ästhetische Erziehung" erschienen zuerst im ersten, zweiten und sechsten Monatsheft des ersten Jahrgangs der „Horen" (1795); gearbeitet hat Schiller an denselben von der zweiten Hälfte des Jahres 1793 an bis zu der Zeit der Veröffentlichung der einzelnen Partien.

Gingen die bisher erörterten Abhandlungen wesentlich auf den Begriff des Schönen und der ihm verwandten Formen, so handeln die „Briefe", von der Bedeutung desselben für die Bildung des Menschen. Was hier vornehmlich in Betracht gezogen wird, ist nicht die subjective Seite des Schönen, die seinem Begriff selbst immanent ist, sondern die subjective Wirkung des Schönen, die Stufe, auf die es, in sich selbst objectiv und subjectiv vollendet, den Menschen als solchen erhebt, seine Beziehung zu der Gesammtentwicklung des Einzelnen und des Menschengeschlechts. Zu diesem Behuf geht jedoch Schiller auch wiederum auf den Begriff der Schönheit selbst ein und sucht denselben speculativ zu bestimmen; die „Briefe" vertreten in dem betreffenden Abschnitt die nicht erschienene „Analytik des Schönen", die Schiller in „Anmuth und Würde" verheißen hatte, und waren bis auf die Veröffentlichung des Briefwechsels mit Körner das einzige Document dieser Art.

Als Motto stand an der Spitze des Ganzen Rousseau's Satz: „Si c'est la raison qui fait l'homme, c'est le sentiment qui le conduit". In der ersten Abtheilung, welche durch die neun ersten, im ersten Stück der Horen enthaltenen Briefe gebildet wird, begründet Schiller die Behauptung, daß die Vernunftaufgabe der Bildung des empirischen Menschen und Staates zum Menschen und Staate der Idee nur vermittelst der ästhetischen Bildung ihre Lösung finden könne. In der zweiten Abtheilung, welche die sieben folgenden Briefe umfaßt und im zweiten Stück der Horen erschienen ist, versucht Schiller den objectiven Begriff der Schönheit zu gewinnen. In der dritten Abtheilung, die im sechsten Stück erschien und vom siebenzehnten Briefe bis zum

Schluß geht, wird der subjective ästhetische Zustand charakterisirt, der von dem physischen zum vernünftigen Dasein hinüberleite.

Im ersten Briefe bezeichnet Schiller seinen Gegenstand, das Schöne und die Kunst, als einen solchen, der mit „dem besten Theil unserer Glückseligkeit in einer unmittelbaren, und mit dem moralischen Adel der menschlichen Natur in keiner sehr entfernten Verbindung stehe". Er äußert sich über die Form seiner Darstellung, die mehr eine freie, als eine schulgerechte sein werde, und erklärt dann seinen Anschluß an Kant'sche Grundsätze, die jedoch nach seiner Ansicht nur die ewig gültige Stimme des reinen Bewußtseins der Menschheit repräsentiren. „Ueber diejenigen Ideen, welche in dem praktischen Theil des Kant'schen Systems die herrschenden sind, sind nur die Philosophen entzweit, aber die Menschen, ich getraue es mir zu beweisen, von jeher einig gewesen. Man befreie sie von ihrer technischen Form, und sie werden als die verjährten Ansprüche der gemeinen Vernunft und als Thatsachen des moralischen Instinctes erscheinen, den die weise Natur dem Menschen zum Vormund setzte, bis die helle Einsicht ihn mündig macht." Doch erklärt Schiller, diese technische Form, die der Wissenschaft nothwendig sei, auch seinerseits nicht ganz entbehren zu können. Im zweiten Brief wirft Schiller die Frage auf, ob sein Thema ein zeitgemäßes sei, und ob nicht in den Zeitumständen die nachdrückliche Aufforderung liege, sich lieber mit dem Bau einer wahren politischen Freiheit, „dem vollkommensten aller Kunstwerke", zu beschäftigen, als sich nach einem Gesetzbuch für die ästhetische Welt umzusehen. Er will jedoch versuchen, den Beweis zu liefern, daß diese Materie weit weniger dem Bedürfniß, als dem Geschmack des Zeitalters fremd sei, ja daß man zu der realen Lösung des politischen Problems durch das ästhetische den Weg nehmen müsse, da es die Schönheit sei, welche zu der Freiheit führe. Im dritten Brief beginnt Schiller diesen Beweis zu führen. Das Bedürfniß hat ursprünglich den Menschen zu einer gesellschaftlichen Verbindung geführt, die, weil sie nicht auf seiner Vernunfteinsicht, sondern auf der vormundschaftlichen Fürsorge der Natur beruht, als „Naturstaat" bezeichnet werden kann. Der Mensch soll diesen in den Vernunft-

staat umbilden. Zu diesem Behuf betrachtet er sich als wiederum an den Anfang der Entwicklung zurückversetzt, um die gesellige Vereinigung neu zu vollziehen. Er bildet sich einen „Naturstand" in der Idee, der ihm zwar durch keine Erfahrung gegeben, aber durch seine Vernunftbestimmung nothwendig gesetzt ist. Aber die Errichtung des Vernunftstaates setzt eine gewisse Macht des Sittengesetzes über den Willen der Einzelnen schon voraus; denn fehlt dieselbe, so muß in dem Augenblick der Aufhebung des Naturstaates die Gesellschaft zerfallen, deren Gemeinschaftsform doch auch nicht die kürzeste Zeit hindurch zum Behuf der Neubildung suspendirt werden darf. Nun aber kann diese sittliche Beschaffenheit der Personen weder durch den Naturstaat bewirkt sein, weil dieser eben nur auf Naturkräften beruht und nur Naturzwecken dient, noch auch durch den sittlichen Staat, der eben noch nicht existirt und der auch, wenn er Existenz hat, doch nicht den freien Willen durch Gesetze zur Sittlichkeit bestimmen kann. Also muß ein Mittel gesucht werden, den Menschen schon vor dem Eintritt in den Vernunftstaat durch innere Bildung zum Eintritt in denselben zu befähigen. Dieses Mittel muß den Uebergang von der Herrschaft der Kräfte zur Herrschaft der Gesetze bahnen; es muß den physischen Charakter mit Gesetzen übereinstimmend, den moralischen aber von Eindrücken abhängig machen, jenen von der Materie entfernen, diesen ihr nähern, um einen dritten mittleren Charakter zu erzeugen (der gerade der ästhetische ist). Der hiermit skizzirte Beweis, daß die ästhetische Bildung der Weg zur Lösung des politischen Problems sei, wird in den folgenden Briefen in seinen einzelnen Elementen ergänzt und auf die Gegenwart bezogen. Der vierte Brief weist nach, daß Totalität des Charakters bei einem Volke gefunden werden müsse, welches fähig und würdig sein solle, den Staat der Noth mit dem Staate der Freiheit zu vertauschen. Im fünften Briefe vermißt Schiller diesen Charakter in seiner Gegenwart. Das Ansehen der Meinung ist gefallen und eine physische Möglichkeit scheint gegeben, den Naturstaat in den Staat der Freiheit umzuwandeln; aber die moralische Möglichkeit fehlt, und der freigiebige Moment findet ein unempfängliches Geschlecht. Ver-

wilderung herrscht unter den Massen, Erschlaffung und affectirte Decenz bei den civilisirten Classen; der Geist schwankt zwischen Rohheit und Verkehrtheit bloßer Natur und Unnatur. Im sechsten Brief wird diesem Bilde das der griechischen Menschheit gegenübergestellt, in welcher einfache Natürlichkeit mit feiner Bildung vereinigt gewesen sei. „Damals, bei jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte, hatten die Sinne und der Geist noch kein streng geschiedenes Eigenthum; denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, miteinander feindselig abzutheilen und ihre Markung zu bestimmen. — So hoch die Vernunft auch stieg, so zog sie doch immer die Materie liebend nach, und so fein und scharf sie auch trennte, so verstümmelte sie doch nie. — Sobald aber auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte nothwendig machte, so zerriß auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweite ihre harmonischen Kräfte. — Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. — Indem der speculative Geist im Ideenreich nach unverlierbaren Besitzungen strebte, mußte er ein Fremdling in der Sinnenwelt werden, und über der Form die Materie verlieren. Der Geschäftsgeist aber, in einen einförmigen Kreis von Objecten eingeschlossen und in diesen noch mehr durch Formeln eingeengt, mußte das freie Ganze sich aus den Augen gerückt sehen und zugleich mit seiner Sphäre verarmen". Schiller giebt die Nothwendigkeit dieser Trennungen für den Fortschritt der Gattung zu, so wenig es auch den Individuen bei dieser Zerstückelung ihres Wesens wohl werden könne. Um die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, gab es kein anderes Mittel, als sie einander entgegenzusetzen. Die Griechen hatten die Totalität ihres Wesens nur bei der vergleichsweise geringeren Ausbildung der einzelnen Seiten behaupten können; die Erscheinung der griechischen Menschheit war ein Maximum, das auf dieser Stufe

weder verharren noch höher steigen konnte. Eine Analysis des Unendlichen oder eine Kritik der reinen Vernunft konnte nur durch Vereinzelung der Vernunftkraft in einzelnen Subjecten erreicht werden. Aber der Antagonismus ist auch nur als Instrument von Werth; denn so lange derselbe dauert, ist man erst auf dem Wege zu der wahren Cultur. „Die Anspannung einzelner Geisteskräfte kann zwar außerordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derselben glückliche und vollkommene Menschen erzeugen.“ Wir können nicht unsere Bestimmung darin finden, durch die Ausbildung einzelner Kräfte nur dem Ganzen und den späteren Geschlechtern zu dienen und uns selbst dabei zu versäumen; es muß bei uns stehen, die Totalität in unserer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wiederherzustellen. Der siebente Brief kommt auf den Gedanken zurück, daß diese Wirkung nicht von dem Staate zu erwarten sei; vielmehr müsse erst die Trennung in dem innern Menschen wieder aufgehoben sein, um die politische Schöpfung möglich zu machen. Am Schlusse dieses Briefes findet sich die merkwürdige Aeußerung, die, um mehrere Jahre dem Auftreten Napoleon's vorausgegangen, von Schiller's historischem Blicke zeugt: „Die Usurpation wird sich auf die Schwachheit der menschlichen Natur, die Insurrection auf die Würde derselben berufen, bis endlich die große Beherrscherin aller menschlichen Dinge, die blinde Stärke, dazwischen tritt und den vorgeblichen Streit der Principien wie einen gemeinen Faustkampf entscheidet.“ Der achte Brief zeigt, warum die Wissenschaft als solche nicht das Heilmittel abgeben könne: es fehlt der Mehrzahl der Muth, weise zu sein, der Irrthum ist ihr lieb, der die Wahrheit aufheben will. Der Weg zum Kopf muß daher erst durch das Herz geöffnet werden. Der neunte Brief endlich bezeichnet positiv das gesuchte Werkzeug der Bildung als die schöne Kunst, und nennt als die Quellen derselben, die sich bei aller Verderbniß des Lebens rein und lauter erhalten, ihre classischen Muster, die selbst wieder auf die absolute Einheit des menschlichen Wesens zurückzuweisen. „Den Stoff zwar wird er“ (der echte Künstler) „von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer edleren

Zeit, ja jenseits aller Zeit von der absoluten unwandelbaren Einheit seines Wesens entnehmen. Hier aus dem reinen Aether seiner dämonischen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangesteckt von dem Verderbniß der Geschlechter und Zeiten, welche tief unter ihr in trüben Strudeln sich wälzen. — So wie die edle Kunst die edle Natur überlebte, so schreitet sie derselben auch in der Begeisterung, bildend und erweckend, voran. Ehe noch die Wahrheit ihr siegendes Licht in die Tiefen der Herzen sendet, fängt die Dichtungskraft ihre Strahlen auf, und die Gipfel der Menschheit werden glänzen, wenn noch feuchte Nacht in den Thälern liegt." Schiller bezeichnet es als ein verfehltes und nicht von Egoismus freies Unternehmen, wenn der Drang nach Verbesserung sich unmittelbar auf die Gegenwart und das handelnde Leben stürzen und den „formlosen Stoff der moralischen Welt" umzubilden suche. Die Reinheit des Eifers zeige sich an der Enthaltsamkeit, die nicht auf bestimmte und beschleunigte Wirkungen dringe. „Gieb der Welt, auf die Du wirkst, die Richtung zum Guten, so wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwicklung bringen. — In der schamhaften Stille Deines Gemüthes erziehe die siegende Wahrheit, stelle sie aus Dir heraus in die Schönheit, daß nicht bloß der Gedanke ihr huldige, sondern auch der Sinn ihre Erscheinung liebend ergreife. Und damit es Dir nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muster zu empfangen, das Du ihr geben sollst, so wage Dich nicht eher in ihre bedenkliche Gesellschaft, bis Du eines idealischen Gefolges in Deinem Herzen versichert bist. — Die Maximen Deiner Zeitgenossen wirst Du umsonst bestürmen, ihre Thaten umsonst verdammen, aber an ihrem Müßiggange kannst Du Deine bildende Hand versuchen. — Wo Du sie findest, umgieb sie mit edlen, mit großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet."

Den Uebergang von der ersten Abtheilung der „Briefe" zur zweiten vermittelt der zehnte Brief. Von der Rohheit sowohl, als von der Erschlaffung und Verkehrtheit soll nach dem Bisherigen der Mensch durch die Schönheit zurückgeführt werden.

Aber gegen die Ansicht, welche der Geschmacksbildung diese Macht zuschreibt, lassen sich philosophische und historische Einwürfe erheben, jene auf die Natur des Geschmacks gegründet, der als solcher nur auf die Form, nicht auf den Inhalt achte; diese auf die Erfahrung gestützt, daß man beinahe in jeder Epoche der Geschichte, wo die Künste blühen und der Geschmack regiert, die Menschheit gesunken finde, daß also die ästhetische Cultur gewöhnlich mit der Energie des Charakters erkauft werde. Um diese Einwürfe zu widerlegen, muß über die historische Erfahrung hinausgegangen und aus dem Begriffe der Menschheit auf dem Wege der Abstraction der reine Vernunftbegriff der Schönheit abgeleitet werden, auf den allein die gültige Entscheidung der Frage gegründet werden kann. Der eilfte Brief bezeichnet die Begriffe: „Person" und „Zustand" als die letzten, zu denen die Abstraction gelangen könne, wenn sie immer höher heraufgetrieben werde; jener gehe auf das Beharrliche, dieser auf das Wechselnde im Menschen. Aus diesen beiden Begriffen fließen die zwei Fundamentalgesetze der sinnlich vernünftigen Natur, wovon das eine auf „absolute Realität" dringt, das andere auf „absolute Formalität". Im zwölften Briefe werden mit diesen Gesetzen die auf ihre Erfüllung gerichteten Kräfte in Correspondenz gestellt, „die man, weil sie uns antreiben, ihr Object zu verwirklichen, ganz schicklich Triebe nennt". Diese sind: der „sinnliche Trieb" oder „Stofftrieb" (in den „Horen" noch „Sachtrieb" genannt) und der „Formtrieb"; jener geht von dem „physischen Dasein" des Menschen aus, dieser von seinem „absoluten Dasein" oder seiner „vernünftigen Natur". Der dreizehnte Brief handelt von der Berechtigung beider Triebe, und bezeichnet es als eine Aufgabe der Cultur, die beiden eine gleiche Gerechtigkeit schuldig sei, einem jeden derselben seine Grenzen zu sichern, und nicht bloß den vernünftigen Trieb gegen den sinnlichen, sondern auch diesen gegen jenen zu behaupten. Bei dieser Gelegenheit bemerkt Schiller über die Kantianische Moral: „In einer Transscendental-Philosophie, wo alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreien und das Nothwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt man sich gar leicht, das Materielle

sich bloß als ein Hinderniß zu denken, und die Sinnlichkeit, weil sie gerade bei diesem Geschäft im Wege steht, in einem nothwendigen Widerspruch mit der Vernunft vorzustellen. Eine solche Vorstellungsart liegt zwar auf keine Weise im Geiste des Kant'schen Systems; aber im Buchstaben „desselben könnte sie gar wohl liegen". Schiller bezeichnet die Nachtheile, die aus der Grenzverwirrung fließen. Der schlimme Einfluß einer überwiegenden Sinnlichkeit falle leicht in die Augen; eben so wichtig aber, obschon minder beachtet, sei der nachtheilige Einfluß einer einseitigen Rationalität auf unsere Erkenntniß und auf unser Betragen. In Betreff der Erkenntniß zeigt Schiller insbesondere die Nachtheile einer verfrühten Teleologie in der Naturwissenschaft auf, in Betracht des Betragens die Nachtheile einer Unterdrückung der Lebendigkeit des Gefühls durch strenge Grundsätze. „Weil es Schwierigkeit kostet, bei aller Regsamkeit des Gefühls seinen Grundsätzen treu zu bleiben, so ergreift man das bequemere Mittel, durch Abstumpfung der Gefühle den Charakter sicher zu stellen; dann freilich ist es unendlich leichter, vor einem entwaffneten Gegner Ruhe zu haben, als einen muthigen und rüstigen Feind zu beherrschen". Man nenne das: „einen Menschen formiren" und zwar im bessern Sinne dieses Wortes, wo es auf die Bearbeitung des innern Menschen gehe; aber die harmonische Humanität leide dabei Noth. Der vierzehnte Brief fragt nach der Möglichkeit des richtigen Wechselverhältnisses zwischen beiden Trieben und knüpft dieselbe an die Bedingung, daß der Mensch die Doppelerfahrung seiner Persönlichkeit und seines Zustandes, seiner absoluten Existenz und seiner Existenz in der Zeit, seiner Freiheit und seines Daseins, zugleich mache, worin eine vollständige Darstellung seiner Menschheit liege. „Der Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschafft, würde ihm zu einem Symbol seiner ausgeführten Bestimmung, folglich, weil diese nur in der Allheit der Zeit zu erreichen ist, zu einer Darstellung des Unendlichen dienen." Fälle dieser Art, vorausgesetzt, daß sie vorkommen, müssen einen neuen Trieb im Menschen wecken, der jedoch nicht als ein dritter Grundtrieb, sondern als die Vermittlung der beiden ersten neben dieselben tritt und dahin gerichtet ist, „die Zeit in der Zeit

aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren." Schiller nennt denselben „Spieltrieb". Im fünfzehnten Briefe wird als das Object des sinnlichen Triebes das „Leben", als das Object des Formtriebes die „Gestalt" bezeichnet, so daß sich als das des Spieltriebes die „lebende Gestalt" ergiebt; dieser Ausdruck dient zugleich zur Bezeichnung der Schönheit in der weitesten Bedeutung dieses Wortes. Als strenge Definition will Schiller diese Bezeichnung nicht betrachtet wissen, da die Vereinigung zwischen Leben und Gestalt nur postulirt und nicht begriffen werde, sondern, wie überhaupt alle Wechselwirkung zwischen dem Endlichen und Unendlichen, unerforschlich bleibe. Den Namen „Spieltrieb" rechtfertigt jetzt Schiller nachträglich dadurch, daß sich das Gemüth bei der Anschauung des Schönen in einer glücklichen Mitte zwischen dem Gesetz und Bedürfniß befinde und eben darum, weil es sich zwischen beiden theile, dem Zwange beider entzogen sei. „Mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen ist es dem Menschen nur ernst; aber mit der Schönheit spielt er. Der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen und er soll nur mit der Schönheit spielen. Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt." Im sechszehnten Briefe leitet Schiller aus dem Wesen der Schönheit die Arten derselben ab. Das höchste Ideal des Schönen liegt in dem vollkommenen Gleichgewicht der Realität und der Form; die Schönheit in der Erfahrung aber ist eine doppelte, theils eine vorwiegend auflösende, theils eine vorwiegend anspannende, jenachdem das eine oder das andere der beiden Elemente, die in dem Idealschönen geeinigt sind, das Uebergewicht hat. Durch die Unterscheidung dieser beiden Arten von Schönheit werde, glaubt Schiller, der Widerspruch in der Würdigung der ästhetischen Cultur gehoben; jedes der widerstreitenden Urtheile hat Recht in Bezug auf eine besondere Art des Schönen, Unrecht aber in der Uebertragung auf das Schöne überhaupt.

Vom siebenzehnten Briefe an geht Schiller speciell auf die Wirkungen theils der schmelzenden, theils der energischen

Schönheit ein. Die Schönheit soll in dem — sinnlich oder geistig — angespannten Menschen die Harmonie seines Wesens herstellen, in dem abgespannten aber, der die Harmonie mit Erschlaffung erkauft hat, die Energie wieder erwecken. Von den Arten der Schönheit dient die schmelzende dem ersteren, die energische dem letzteren Zweck. Um aber nachweisen zu können, wie dies geschehe, erklärt Schiller vorher noch den Ursprung der Schönheit im menschlichen Gemüthe erforschen zu müssen. Dieser Aufgabe sind die nächsten Briefe, vom achtzehnten bis zum zweiundzwanzigsten gewidmet. Sie ergänzen die Untersuchung über den objectiven Schönheitsbegriff durch die Reflexion auf das für die Schönheit empfängliche Subject, indem sie die mittlere Stimmung des Gemüthes schildern, in welcher dasselbe weder physisch noch moralisch genöthigt und doch auf beide Art thätig, eben darum aber nach beiden Seiten hin frei sei. Am bezeichnendsten ist folgende Stelle: „Alle Dinge, die irgend in der Erscheinung vorkommen können, lassen sich unter vier verschiedenen Beziehungen denken. Eine Sache kann sich unmittelbar auf unsern sinnlichen Zustand (unser Dasein und Wohlsein) beziehen; das ist ihre physische Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf den Verstand beziehen und uns eine Erkenntniß verschaffen; das ist ihre logische Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf unsern Willen beziehen und als ein Gegenstand der Wahl für ein vernünftiges Wesen betrachtet werden; das ist ihre moralische Beschaffenheit. Oder endlich, sie kann sich auf das Ganze unserer verschiedenen Kräfte beziehen, ohne für eine einzelne derselben ein bestimmtes Object zu sein; das ist ihre ästhetische Beschaffenheit." Die Schönheit bezeichnet Schiller hierbei gelegentlich als den „einzig möglichen Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung". Von der bloßen Bestimmungslosigkeit unterscheidet sich die ästhetische Bestimmbarkeit des Gemüthes dadurch, daß dasselbe in jener ohne Realität, in dieser alle Realität vereinigt ist. Jede Kunst und jedes Kunstwerk steht um so höher, je mehr dadurch das Gleichmaaß der Kräfte gefördert wird. Künste des Affectes, wie die Tragödie, erklärt Schiller für nicht ganz freie Künste, weil sie unter der Dienstbarkeit eines besonderen Zweckes (des

Pathetischen) stehen; sie seien aber um so viel vollkommener, je mehr sie auch im höchsten Sturm des Affectes die Gemüthsfreiheit schonen. Der Meister der Kunst tilgt den Stoff durch die Form. „Eine schöne Kunst der Leidenschaft giebt es, aber eine schöne leidenschaftliche Kunst ist ein Widerspruch, denn der unausbleibliche Effect des Schönen ist Freiheit von Leidenschaften. Nicht weniger widersprechend ist der Begriff einer schönen lehrenden oder bessernden Kunst, denn nichts streitet mehr mit dem Begriffe der Schönheit, als dem Gemüthe eine bestimmte Tendenz zu geben.“ Im dreiundzwanzigsten Briefe zieht nun Schiller aus der bisher gegebenen Charakteristik der ästhetischen Stimmung im Verhältniß zu den übrigen Gemüthszuständen den Schluß: „Der Uebergang von dem leidenden Zustand des Empfindens zu dem Thätigen des Denkens und Wollens geschieht also nicht anders, als durch einen mittleren Zustand ästhetischer Freiheit, und obgleich dieser Zustand an sich weder für unsere Einsichten, noch Gesinnungen etwas entscheidet, mithin unsern intellectuellen und moralischen Werth ganz und gar problematisch läßt, so ist er doch die nothwendige Bedingung, unter welcher allein wir zu einer Einsicht und Gesinnung gelangen können. Mit einem Wort: es giebt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht.“ Nicht als ob Wahrheit und Pflicht ihre bestimmende Kraft der Schönheit zu danken haben sollten; sie müssen unmittelbar zum Verstand und Willen reden, und die Schönheit darf sich in das Geschäft des Denkens und Entschließens nicht mischen; aber die Empfänglichkeit für die Stimme der Vernunft wird dem sinnlichen Menschen durch die ästhetische Bildung zu Theil, welche die reine Bestimmbarkeit und die Indifferenz zwischen Sinnlichem und Geistigem herstellt. Schon auf dem gleichgültigen Felde des physischen Lebens muß der Mensch sein moralisches anfangen. Er muß lernen, edler begehren, damit er nicht nöthig habe erhaben zu wollen. Dies wird durch ästhetische Cultur erreicht. Der vierundzwanzigste Brief bestimmt die drei Zustände als Stufen durch folgende Charakteristik: „Der Mensch in seinem physischen Zustande erleidet bloß die Macht der Natur; er

entledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustande, und er beherrscht sie in dem moralischen.“ Der Vergleichung dieser drei Zustände untereinander sind die vier letzten Briefe (vom vierundzwanzigsten bis zum siebenundzwanzigsten) gewidmet. „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im physischen, als im moralischen entbindet.“ „Freiheit zu geben durch Freiheit“ ist das Grundgesetz im Reiche des ästhetischen Scheins. „Die ungesellige Begierde muß ihrer Selbstsucht entsagen, und der Nothwendigkeit heilige Stimme, die Pflicht, muß ihre vorwerfende Formel verändern, die nur der Widerstand rechtfertigt, und die willige Natur durch ein edleres Zutrauen ehren.“ Der Staat des schönen Scheins existirt dem Bedürfniß nach in jeder feingestimmten Seele, der That nach nur in wenigen auserlesenen Cirkeln, zumeist in der Nähe des Throns.

Das neunte Stück der „Horen“ von 1795 enthält einen Aufsatz: „Von den nothwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten“, das eilfte einen kürzeren Aufsatz: „Ueber die Gefahr ästhetischer Sitten“. Von dem letzteren ist es durch Schiller's directes Selbstzeugniß gewiß und von dem ersteren, als dessen Fortsetzung Schiller den zweiten bezeichnet, ist es hiernach gleichfalls anzunehmen, daß die Abfassungszeit in die zweite Hälfte des Jahres 1793 während Schiller's Aufenthalt in Schwaben falle. In der Sammlung der kleinen prosaischen Schriften und zwar im zweiten, 1800 erschienenen Theil, vereinigte Schiller beide Aufsätze mit einander unter dem Titel: „Ueber die Grenzen des Gebrauchs schöner Formen“. Im dritten Stück der „Horen“ von 1796 erschien die (wohl auch schon früher verfaßte) Abhandlung: „Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“, welche zu den Bemerkungen über die Gefahr derselben die Ergänzung bildet. Die Grenze, die dem Geschmack zu setzen ist, besteht darin, daß er, seinem Begriffe gemäß, an die Form gebunden bleibe. Der Inhalt der Erkenntniß und der

Inhalt des Pflichtgebotes kann nicht durch ihn bestimmt werden. Wo sich die Form auf Kosten des Inhaltes geltend macht, ist Flachheit und Frivolität die unausbleibliche Folge. „Da der Geschmack nur auf die Behandlung und nicht auf die Sache sieht, so verliert sich da, wo er der alleinige Richter ist, aller Sachunterschied der Dinge. Man wird gleichgültig gegen die Realität und setzt endlich allen Werth in die Form und in die Erscheinung." Die schöne Form ist nur in so weit zuläßig, als der Inhalt und Zweck für Freiheit in der Darstellung Raum läßt. Im streng wissenschaftlichen Vortrag und auch beim Jugendunterricht muß die strenge Gesetzmäßigkeit der Methode das freie Spiel der Einbildungskraft ausschließen. „Es heiße etwas Unmögliches verlangen, wenn ein Werk, das den Denker anstrengt, zugleich dem bloßen Schöngeist zum leichten Spiele dienen sollte." Der Jugend soll das Lernen als Geschäft, nicht als Spiel angekündigt werden; zur Pflege der Phantasie ist nicht der Lehrvortag bestimmt; wohl aber mag dieselbe durch die eigenen Uebungen der Schüler erzielt werden. Im populären Vortrag hat die Einbildungskraft mitzuwirken, aber nur reproductiv, indem sie den Gedanken durch Beispiele erläutert. In dem echten Kunstwerke ist die Freiheit der Form mit der Strenge und Tiefe des Gedankens geeinigt. Das wahrhafte Kunstgenie arbeitet sich durch „das Gaukelwerk einer schwärmenden Bildungskraft" an der Hand der Wissenschaft und Erfahrung zur Reife durch, während der kraftlose Eifer des Dilettanten an der Schwierigkeit erkaltet. Die Gefahr der ästhetischen Verfeinerung für den Willen liegt darin, daß die Idee der Verbindlichkeit der Pflicht dem gefälligen Schein geopfert und die zufällige Zusammenstimmung von Neigung und Pflicht für die nothwendige Bedingung der Gültigkeit des Pflichtgebotes genommen werde. „Der ununterbrochen glückliche Mensch sucht die Pflicht nie von Angesicht, weil seine gesetzmäßigen und geordneten Neigungen das Gebot der Vernunft immer anticipiren und keine Versuchung zum Bruch des Gesetzes das Gesetz bei ihm in Erinnerung bringt. Einzig durch den Schönheitssinn, den Statthalter der Vernunft in der Sinnenwelt, regiert, wird er zu Grabe gehen, ohne die

Würde seiner Bestimmung zu erfahren." Die echte Moralität bewährt sich in der Schule der Widerwärtigkeit; hier verkehrt der Mensch unmittelbar mit der göttlichen Majestät des Gesetzes und vermag „die Freiheit der Dämons noch als Mensch zu beweisen".

Der moralische Nutzen ästhetischer Sitten liegt darin, daß die Moralität, wiewohl sie in sich selbst und nicht in bloßen Schönheitsgefühlen ihren Grund haben muß, doch durch den Geschmack begünstigt wird, welcher mittelst der Cultur der Neigungen ihren Widerstand gegen das Gute bricht.

Auf's Neue ist hier der spätere Aufsatz: „Ueber das Erhabene" zu erwähnen, sofern derselbe die Bedeutung des Erhabenen für ästhetische Erziehung nachweist.

In der ersten Abtheilung der „ästhetischen Briefe" hat Schiller, wie er selbst in den Briefen an Körner angiebt, Ideen ausgeführt, die in seinem Gedichte „die Künstler" im Wesentlichen bereits enthalten sind; doch fehlte dort noch die Vertiefung durch die Kant'sche Ethik. Von den beiden Grundgedanken der „Künstler": Die Schönheit führt zur Wahrheit und Sittlichkeit, und: Wahrheit und Sittlichkeit sollen wiederum in sie eingehen, wird vorzugsweise der erste, der in den „Briefen" ausgeführt, der mit Kant's Ausspruch in der „Kritik der Urtheilskraft" zusammenstimmt: „der Geschmack macht gleichsam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen zu finden lehrt."

Die Schiller'sche Argumentation für den Satz, daß die Schönheit der Weg zur Freiheit sei, beansprucht Allgemeingültigkeit; doch läßt sich nicht verkennen, daß Schiller solches, was zu seiner Zeit als Thatsache erschien oder als Bedürfniß empfunden wurde, vermöge der Abstraction zu einer allgemeinen Theorie ausgeweitet hat, die doch nicht durchgängig mit Nothwendigkeit gilt. Schiller nimmt nicht nur an, daß die Kunst ihrem Wesen nach in der Mitte zwischen Sinnlichkeit und reiner Vernunft liege, sondern auch, daß sie in der Erziehung der Menschheit

eine zeitliche Mittelstufe ausmache, daß zur sittlichen, und daher auch zur politischen Freiheit die ästhetische Bildung der nothwendige Weg sei, und daß insbesondere in der damaligen Gegenwart der Versuch zur Errichtung eines „Vernunftstaates“ (etwa im Sinne der französischen Revolution) darum verfrüht sei, weil noch die ästhetische Bildung fehle. Zu diesem Behuf setzt er als erste Stufe den „Naturstaat“; den Uebergang zum „Vernunftstaate“ hält er für bedingt durch den „Mittelzustand“, den er mit dem ästhetischen gleichsetzt. Nun hat aber zu keiner Zeit die Natur allein gewirkt, und am wenigsten zu einer so späten, wie in Schiller's Gegenwart. Hätte bloß die Natur gewirkt, so möchte es zunächst des Mittelzustandes bedürfen; haben aber Religion, Staatsgesetz, Sitte, Moral, dann auch wissenschaftliche Forschung bereits ihren bildenden Einfluß geübt, und zwar in Formen, die selbst wiederum das Geistige in Verflechtung mit Naturelementen zeigen, so müssen wir fragen: wo liegt der Beweis, daß nicht vielmehr an diese anzuknüpfen sei, und daß nicht der Versuch, diese Mächte durch Reinigung und Vergeistigung zu reformiren, leichteren Eingang finden und mächtiger und wohlthätiger wirken werde, als die Herstellung jener ästhetischen Indifferenz? Und doch hatte Schiller im Wesentlichen Recht für seine Zeit, aber gerade darum, weil er mit seiner Forderung in der That an die damals gegebene Bildungsstufe anknüpfte. Die nächstvorangegangene Richtung war die rationalisirende Aufklärung, welche in ihrem Kreise die Autorität der früher geltenden Formen gebrochen hatte; so waren in gewissem Sinne die Mächte, von denen Schiller in seiner Reflexion abstrahirt, thatsächlich zurückgedrängt, und so weit dies der Fall war, mußte ästhetische Bildung die nächste Forderung sein, nicht sowohl um einen Zustand der „Indifferenz“ überhaupt erst herzustellen, als um die Indifferenz, welche in vorwiegend negativem Sinne gegeben war, mit echter, geistiger Realität zu erfüllen. Die Heroen unserer classischen Litteratur bekämpften die Aufklärung im Sinne Nicolai's mit der Verachtung, die jeder Culturstufe gegen die ihr zunächst vorangegangene eigen ist; die historische Würdigung erkennt nichtsdestoweniger in jener die unerläßliche Bedingung

für diese. In Deutschland hat nach der Periode der Aufklärung der Weg zur politischen Bildung durch die ästhetische hindurch geführt; Schiller hat diesen Weg mit richtigem Blick erkannt und wesentlich mitgearbeitet, unsere Nation auf denselben zu führen, hat aber seine Forderung wohl zu sehr verallgemeinert. Zwischen dem echten Fortschritt auf allen Gebieten besteht das Verhältniß der Wechselwirkung; aber dieses schließt nicht die zeitweilige Prävalenz des einen oder andern Bildungselementes aus, und es ist sogar erforderlich, daß jedesmal eine Zeitlang die Kraft sich auf je eines derselben concentrire. Zur Zeit Schiller's hatte in Deutschland die ästhetische Bildung gleichsam die berechtigte Hegemonie, die bald hernach an die Philosophie, dann theils an die politischen und kirchlichen Bewegungen, theils an die positiven Wissenschaften übergehen sollte.

Die erste Abtheilung der „ästhetischen Briefe" ist sehr reich an ewig werthvollen und wahren Gedanken. Zu den vortrefflichsten Partien gehört die geschichtsphilosophische Charakteristik der altgriechischen und der späteren Zeit. Die vergleichsweise noch unmittelbare harmonische Einheit des sinnlichen und geistigen Lebens im Hellenenthum und das nachfolgende Auseinandertreten in Gegensätze ist von Schiller meisterhaft gezeichnet und die Nothwendigkeit dieses Entwicklungsganges, wie auch die Aufgabe einer Herstellung der Harmonie, aber als einer erfüllteren und vertiefteren, im Wesentlichen ganz richtig erkannt und dargestellt worden (nur hat Schiller die historisch schon längst vorhandene Richtung auf diese Wiederherstellung zu wenig beachtet); mit vollem Rechte wird auch der Kunst ihre Bedeutung als eines der förderlichsten Momente in der Lösung dieser Aufgabe vindicirt. Was die spätere Geschichtsphilosophie allseitiger ausgeführt und auf eine strengere wissenschaftliche Form zu bringen gestrebt hat, ist hier wie im Keime gegeben, in einer einfacheren und anspruchsloseren, aber tiefen und reinen, von mannigfachen Verirrungen späterer Versuche noch ungetrübten Darstellung; noch einen wesentlichen Fortschritt, der das Werk krönte, hat Schiller in eben dieser Richtung durch die nachfolgende Abhandlung gemacht, die auf den Begriffen des „Naiven" und „Sentimentalischen" ruht.

Die Entwicklung des Begriffs der Schönheit aus dem Wesen des Menschen ist in ihrer abstracten und allzu metaphysischen Haltung doch ein von ernstem Streben nach wissenschaftlicher Vertiefung zeugender Versuch einer speculativen Deduction; die ethischen Bemerkungen, die daran gelegentlich angeknüpft werden, sind von bleibendem Werthe. Die Abstraction, von der Schiller ausgeht, bleibt nicht bei Begriffen stehen, die noch das eigenthümliche Wesen des Menschen bezeichnen, sondern geht darüber hinaus zu allgemeineren fort bis zu den höchst allgemeinen Begriffen: Beharrung und Wechsel (Sein und Werden). Zu denselben Begriffen hätte die Abstraction auch gelangen können, wenn sie, statt vom Menschen, von beliebigen andern Objecten ausgegangen wäre. Nun ist es eine schwierige oder vielmehr in Wahrheit eine völlig unlösbare Aufgabe, hieraus die Concretion wiederzugewinnen. Es verhilft dazu die Bezeichnung der Gegensätze beim Menschen als „Person“ und „Zustand“. In diesem Namen liegt ein vollerer Sinn, als in „Beharrung“ und „Wechsel“; ja, wenn wir uns der Kant'schen Philosophie erinnern, so finden wir darin schon den Unterschied des Intelligibeln und Sinnlichen, des Ich und der psychologischen Erscheinungen, der Freiheit und der Nothwendigkeit. Aber Kant hat diese Begriffe durch die eingehendsten Untersuchungen über die menschlichen Geisteskräfte mühvoll gewonnen, und hier ergeben sie sich so leicht mittelst einiger wenigen einfachen Abstractionen? Da wäre die Fichte'sche Weise, welcher hier Schiller gefolgt ist, in einem gar großen Vortheile gegen die Kant'sche. Jedoch der Gewinn ist nur ein scheinbarer; er ist aus einer unberechtigten Hypostasirung von Abstractionen erwachsen. Wir können bei dem Menschen, wie bei der Pflanze oder bei dem Meere, das Beharrliche und Wechselnde begrifflich unterscheiden; aber daraus folgt nicht, daß auch in dem Wesen selbst beides gesondert neben einander bestehe, so daß jedes sein eigenthümliches Gesetz habe und seine Kraft und seinen Trieb für sich neben dem andern bethätige. Besteht bei dem Menschen ein „physisches Dasein“ neben einem „absoluten Dasein“, so folgt dies doch nicht aus jenen Abstractionen. Setzen wir diese Zustände voraus und finden wir mit einem

jeden derselben ein eigenthümliches Streben verbunden, so ist doch auch aus diesen Prämissen die Bezeichnung: „Stofftrieb" und „Formtrieb" nicht als nothwendig erwiesen, sondern nach dem Bedürfniß der Ableitung der Schönheit gewählt. Warum muß das Wechselnde auf den „Stoff", das Beharrliche auf die „Form" gerichtet sein? Eine strenge Definition, woraus sich genau entnehmen ließe, was unter „Realität" und „Form" in diesem Zusammenhange zu denken sei, findet sich nicht. Schiller sagt zwar zur Erläuterung des Realitätstriebes: „Der Mensch soll alles zur Welt machen, was bloß Form ist und alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen", und zur Erläuterung des Formtriebes; „er soll alles in sich vertilgen, was Welt ist und Uebereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen"; aber in ihren ersten Hälften bewegen sich diese Erklärungen im Kreise, und in den zweiten sind sie unbestimmt. Auch bei den Begriffen: „Leben" und „Gestalt", als deren Einheit die Schönheit bezeichnet wird, würden wir zureichende Erklärungen vergeblich suchen. Erst, wenn wir uns dabei der „Freiheit in der Erscheinung", des Hindurchleuchtens des Uebersinnlichen durch das Sinnliche erinnern, was bereits weit mehr besagt und weit concretere Anschauungen gewährt, als „lebende Gestalt", kommen wir auf einen erfolgverheißenden Weg der Untersuchung zurück.

Mit der Bestimmung des Schönen als der „Einheit von Stoff und Form, Leben und Gestalt" scheint die „Tilgung des Stoffes durch die Form", welche Schiller an einer späteren Stelle fordert, nicht wohl zusammenzustimmen. Doch läßt der letztere Ausdruck eine Deutung zu, in der er wohl berechtigt ist, nämlich auf die Tilgung jeder Discrepanz, zwischen Form und Stoff, auf die Beseitigung alles bloß stoffartigen, pathologischen Interesses. Schiller's Ausdruck schwankt zwischen Formeln einer Theorie, die (wie später die Herbarl'sche) in die Form allein, und einer Theorie, die in die Einheit von Stoff und Form das Wesen des Schönen setzt; aber Schiller's wesentliche Tendenz, die schon in der Definition der Schönheit als der „Freiheit in der Erscheinung" sich bekundet und in der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung von Neuem mit voller Klarheit hervor-

tritt, geht doch auf die Bekundung des übersinnlichen Gehaltes in den sinnlichen Stoff; in der harmonischen Verbindung beider Seiten des Gegensatzes liegt ihm das Schönheitsideal. An die wohlgefälligste Form knüpft sich nur sofern, als sie der adäquate Ausdruck des höchsten Gehaltes ist, die vollste ästhetische Befriedigung, und die Bestimmung des Begriffs der Schönheit mittelst dieser Beziehung der Form zum Inhalt ist demnach als die wahre Erklärung anzuerkennen.

Trefflich und fruchtbar sind Schiller's gelegentliche Aeußerungen über die relative Berechtigung, die der sinnlichen Sphäre (welche im Sinne Schiller's keineswegs auf den sinnlichen Genuß zu beschränken, sondern zunächst als sinnliche Energie aufzufassen ist) neben der geistigen zukomme. Wir finden hierin eine sehr wesentliche Ergänzung der ethischen Betrachtungen in „Anmuth und Würde". Dort nämlich wurde nur von der Weise gehandelt, wie das Pflichtgebot seine Erfüllung finden könne, nämlich entweder durch siegreichen Kampf, oder durch Harmonie mit der sinnlichen Neigung. Worin aber das Pflichtgebot bestehe, welches sein Inhalt und nach welchen Kriterien derselbe zu bestimmen sei, kam dort nicht zur Untersuchung; in dieser Beziehung wurde vielmehr die Kant'sche Ansicht als gültig vorausgesetzt. Freilich wollte dann auch gar nicht klar werden, wie die Neigung zur Pflicht und die Harmonie zwischen den beiden heterogenen Seiten des menschlichen Daseins möglich sei. Hier dagegen stellt Schiller Sätze auf, welche den Inhalt des Sittengesetzes selbst zu bestimmen dienen können. Jede der beiden Grundkräfte hat ihre eigenthümliche Berechtigung; jede soll sich in ihren Grenzen halten, aber so wenig von der andern unterdrückt werden, wie sie diese unterdrücken darf; in dem richtigen Verhältniß zwischen beiden liegt das Sittliche. Dieser Gedanke brauchte nur weiter verfolgt zu werden, er durfte nur statt auf die Abstractionen „Sinnlichkeit" und „Vernunft", auf die mannigfachen wirklichen Elemente des psychischen Lebens bezogen werden, um nicht nur die Enge des Kant'schen Imperativs zu durchbrechen, sondern zu einem umfassenden Systeme der Ethik zu führen, in welchem auch die Sätze, die Schiller in „Anmuth und Würde" über Kampf und

Harmonie bei der Erfüllung der Pflicht aufgestellt hatte, ihre anthropologische Begründung finden mochten.

Schiller's Aeußerung, daß die Behauptung eines nothwendigen Widerspruchs zwischen Sinnlichkeit und Vernunft nur im Buchstaben, nicht im Geiste des Kantianismus liege, beruht auf einer Deutung des Kant'schen Systems im Sinne seines eigenen Denkens, welche historisch ebensowenig, wie Fichte's Umdeutung, haltbar ist, obschon der Versuch einer derartigen Umbildung in Kant'schen Sätzen, insbesondere in dem in der Kritik der Urtheilskraft enthaltenen Gedanken einer Einheit der Freiheit mit der Natur Keime und Ansätze finden konnte.

Von besonderem Interesse ist die schon oben vorläufig berührte Frage, ob Schiller in den „Briefen über ästhetische Erziehung" über das Werthverhältniß zwischen Schönheit und Erhabenheit, zwischen ästhetischem und moralischem Verhalten, zwischen Harmonie und Kampf anders, als in dem Aufsatz: „Ueber Anmuth und Würde" urtheile, und zwar so, daß er in „Anmuth und Würde" beide Seiten als gleichberechtigt nebeneinanderstelle, in den „Briefen" aber (mindestens in der letzten Abtheilung derselben), etwa durch Goethe's Einfluß veranlaßt, die erste Seite über die zweite erhebe und wohl gar in einer Aufhebung der zweiten zu Gunsten der ersten das höchste Bildungsziel erkenne. In diesem Sinne hat Kuno Fischer, und ähnlich auch schon vor ihm Karl Grün geurtheilt; Drobisch dagegen hat Fischer's Ansicht bekämpft. Karl Grün („Friedrich Schiller als Mensch, Geschichtschreiber, Denker und Dichter") unterscheidet bei Schiller als Denker eine Periode der „näheren Vermittlung mit Kant", die er bis zu der Abhandlung „über Anmuth und Würde" und dem älteren Aufsatz „vom Erhabenen" herabführt, und einer Periode der „Ueberwindung Kant's", die er mit den „Briefen über die ästhetische Erziehung" beginnen läßt, wobei er freilich hinsichtlich des späteren Aufsatzes „über das Erhabene", der zu der vorausgesetzten „Ueberwindung" nicht mehr stimmen will, sein „lebhaftes Bedauern" aussprechen muß, daß hier Schiller den höheren Standpunkt der „ästhetischen Briefe" wieder verlassen und sich „ängstlich an eine frühere Gedankenreihe angeschlossen" habe. Auch

Hemsen „Schiller's Ansichten über Schönheit und Kunst", findet einen Widerspruch zwischen beiden Abhandlungen. Er sagt S. 37: „Der Totalität zuwider, die Schiller als Abschluß der ästhetischen Erziehung gefordert hatte, kommt hier noch einmal die alte einseitige Verherrlichung seines schroffen Freiheitsprincips zum Ausbruch." Kuno Fischer („Schiller als Philosoph", 1858) unterscheidet drei Standpunkte, die Schiller successiv eingenommen habe, seitdem er unter dem Einfluß der Kant'schen Lehre philosophirte. Er bezeichnet dieselben durch die Formeln: „der ästhetische Gesichtspunkt unter dem moralischen (die Kunst als moralische Erziehung); der ästhetische Gesichtspunkt neben dem moralischen (das Schöne und Erhabene); der ästhetische Gesichtspunkt über dem moralischen (die Kunst als ästhetische Erziehung)." Der erste Standpunkt herrschte schon in den „Künstlern" vor der Vertrautheit mit dem Kantianismus, wiewohl hier nicht ohne ein gewisses Schwanken, insbesondere aber in den unter Kant'schem Einfluß entstandenen Abhandlungen „über das Tragische" und „über das Pathetische" und dem früheren Aufsatz „vom Erhabenen"; der zweite in „Anmuth und Würde" und (S. 73) in dem späteren Aufsatz „über das Erhabene"; der dritte in den „Briefen über die ästhetische Erziehung" und in dem Aufsatz „vom Naiven und Sentimentalischen". Den Unterschied zwischen dem moralischen und ästhetischen Gesichtspunkt glaubt Kuno Fischer im Sinne Schiller's zu bestimmen, indem er (in dem Abschnitt über den zweiten Standpunkt S. 62) sagt: „Die Erhebung des moralischen Menschen über den natürlichen war das Erhabene; die Harmonie beider ist das Schöne". Die begriffliche Folge der Standpunkte faßt Fischer im Wesentlichen auch als eine zeitliche in Schiller's Geistesleben auf. „Nachdem," sagt er (S. 62), „sich der erste" (Gesichtspunkt) „entwickelt hat, ist nichts natürlicher, als daß sich der zweite ausbildet. Jetzt wird der ästhetische Gesichtspunkt seine ursprüngliche Berechtigung geltend machen, er wird seine untergeordnete Stellung verlassen, die er nicht ohne Widerstreben geduldet hat, und zu einer ebenbürtigen Stellung fortschreiten; es ist möglich, daß er zuletzt eine übergeordnete erreicht." Diese Möglichkeit hat sich nach Fischer's An-

sicht in den „ästhetischen Briefen", oder vielmehr doch eigentlich nur in den letzten Partien dieser Briefe (und zwar „unter Goethe's Einfluß") verwirklicht. „In diesen Briefen," sagt Fischer (S. 79), „verwandelt sich der moralische Gesichtspunkt gleichsam vor unseren Augen in den ästhetischen." Das aber ist nicht so zu verstehen, daß Schiller, mit Bewußtsein und Absicht, die „Briefe" darauf angelegt hätte, dialektisch den einen Standpunkt in den andern, höheren aufzulösen; sondern es ist nach Fischer's Meinung (S. 78 ff.) Schiller begegnet, daß sich sein eigenes Ziel ihm unter den Händen verändert hat, daß also der Ausgangspunkt und die Anlage der Briefe mit ihrem Schluß nicht übereinstimmt. „Der moralische Gesichtspunkt beherrscht die Anlage, der ästhetische den Schluß." Der moralische Standpunkt soll der höchste sein; in der Folge aber und am Ende erscheint der ästhetische wirklich als der höchste. Diese Weise des Philosophirens nennt nun zwar Fischer „ein lebendiges Denken, das sich vor unserm Geiste als gegenwärtige Handlung vollzieht", und meint, es stehe um manche platonischen Gespräche nicht anders, die sich auch „von dem Gange der Gedanken mehr führen lassen, als daß sie denselben nach einem vorausgefaßten Plane leiten"; aber schwerlich möchte doch für den logischen Mangel solcher Producte in dem „dramatischen" Charakter, den Fischer ihnen vindicirt, eine zureichende Entschädigung liegen. Wenn es wirklich so mit diesen Briefen steht, dann könnte höchstens einzelnes, für sich betrachtet, ausgezeichnet sein; das Ganze als Ganzes wäre verfehlt, und alles Lob, was demselben gespendet werden möchte, wäre verschwendet. Nun hat aber Drobisch („über die Stellung Schiller's zur Kant'schen Ethik", in den „Berichten über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wiss." zu Leipzig, philologisch-historische Classe, 11. Band, 1859, S. 176—194) nachzuweisen gesucht, daß Schiller niemals das Sittlich-Erhabene dem Sittlich-Schönen aufgeopfert habe, in der Theorie ebensowenig, wie in der poetischen Praxis. Nach der Ansicht von Drobisch hat Schiller „in seinen philosophischen Schriften nirgends mehr beabsichtigt, als dem Sittlichschönen neben dem Sittlicherhabenen eine Stelle in der Ethik zu begründen und jenem, wie diesem,

die Sphäre seiner Geltung anzuweisen; es ist ihm aber nicht in den Sinn gekommen, das moralische Ideal durch das ästhetische verdrängen oder überhaupt den ästhetischen Gesichtspunkt über den moralischen setzen zu wollen." Tomaschek und Twesten mißbilligen gleichfalls Fischer's Ansicht.

Die Argumente, die Drobisch aufstellt, reichen zwar dazu aus, Fischer's Ansicht unsicher zu machen, aber keineswegs auch dazu, uns fest von der Gültigkeit seiner eigenen zu überzeugen. Daß in „Anmuth und Würde" das moralisch-Schöne neben das moralisch-Große trete und jedes von beiden sein eigenthümliches Gebiet habe (dieses im Affect, jenes in der Affectlosigkeit) weist Drobisch zwar überzeugend nach; aber hier besteht kein wesentlicher Gegensatz zwischen seiner und Fischer's Ansicht. Daß die „ästhetischen Briefe" auch gerade in ihren letzten Partien den ästhetischen Zustand als die bloße Vorstufe des moralischen bestimmen, weist Drobisch gleichfalls mit völliger Evidenz durch Citation Schiller'scher Sätze nach; aber daneben bleibt doch auch Schiller's anscheinend gegentheilige Aeußerung (gegen Ende des 23. Briefes) bestehen, auf die Fischer ein entscheidendes Gewicht legt: „Der Mensch muß lernen edler begehren, damit er nicht nöthig habe, erhaben zu wollen". Das Gegenargument, das hieraus gezogen werden kann, sucht nun Drobisch durch die Annahme zu entkräften, der angeführte Satz sei Schiller nur „im Strome der Rede entwischt", und führt zum Beweise, wie wenig ernst das „nicht nöthig haben" gemeint sei, den Anfang des folgenden (24.) Briefes an, wo die Stufenordnung, in welcher der ästhetische Zustand das Mittelglied ausmacht, so bestimmt wie möglich bezeichnet wird. Aber Drobisch wird sich nicht verhehlen, daß diese Art der Beweisführung nichts Zwingendes hat; es bleibt dem Gegner frei, die zurückgedrängte Aeußerung seinerseits gerade zu betonen und die ihr widerstreitenden für minder ernst gemeint oder für minder genau im Ausdruck zu nehmen. Soll die Anzahl der Stellen entscheiden? Das wäre mißlich. Vereinzelt steht bei Schiller auch jene Aeußerung keineswegs; Fischer hat ihr mit vollem Recht die Verse aus den „Votivtafeln" (1796) zur Seite gestellt: „Kannst Du nicht schön empfinden,

Dir bleibt doch, vernünftig zu wollen, und als ein Geist zu thun, was Du als Mensch nicht vermagst". In diesen Versen liegt der vollgültige Beweis, daß es Schiller auch mit jener Aeußerung in den Briefen gar sehr ernst war. Auch wäre mit der Beseitigung dieser Sätze das Problem noch keineswegs gelöst; denn halten wir uns an die von Drobisch hervorgehobenen Stellen, so finden wir nicht die Nebenordnung wieder, die in „Anmuth und Würde" erschien und deren unveränderten Fortbestand Drobisch doch eigentlich zeigen will, sondern eine Unterordnung des Aesthetischen unter das Moralische. Dazu kommt andererseits, daß doch die Stelle über die „Kinder und Knechte" in „Anmuth und Würde" nicht eine Nebenordnung, sondern eine Unterordnung des moralisch-Erhabenen im Vergleich mit dem moralisch-Schönen enthält. Die nächste Auskunft wäre, bei Schiller nicht sowohl einen bestimmten Entwicklungsfortschritt, als vielmehr ein Schwanken zwischen verschiedenen Stimmungen anzunehmen, aus denen die verschiedenen Urtheile geflossen seien, die theils das Schöne über das Erhabene, theils dieses über jenes setzen, theils beide als gleichberechtigt nebeneinanderstellen. Um so eher könnten wir uns hierzu neigen, da die Abhandlung „über das Pathetische" und die gesammte erste Abhandlung „vom Erhabenen", deren Theil jene war, nicht vor dem Aufsatz „über Anmuth und Würde", sondern wahrscheinlich unmittelbar nach demselben verfaßt worden ist; Fischer selbst sagt (S. 71), die Unterscheidung des ästhetischen und moralischen Urtheils in der Abhandlung „über das Pathetische" setze die Untersuchung „über Anmuth und Würde" voraus, und doch findet er in jener Abhandlung noch den Standpunkt wieder, der in Anmuth und Würde bereits überschritten sein soll, die Unterordnung des Aesthetischen unter das Moralische. Auch kehrt die „Nebenordnung" beider Urtheilsweisen in der spätern Schrift „über das Erhabene" wieder, die wahrscheinlich erst nach den „ästhetischen Briefen" verfaßt ist, in welchen zuletzt die Ueberordnung des Aesthetischen über das Moralische sich Bahn gebrochen haben soll; Fischer reiht selbst (S. 73) den Grundgedanken dieser spätern Schrift seiner Erörterung des zweiten Standpunktes ein. Aber die Auskunft, die

ein Schwanken bei Schiller selbst statuirt, ist, wenn schon die nächste, doch nicht die beste. Es ist zwar sehr natürlich, daß der Dichterphilosoph in verschiedenen Stimmungen verschiedene Momente betont; daß er aber am Schluß des einen (23.) Briefes die Aufhebung des Moralischen in das Aesthetische als Bildungsziel setze, um gleich darauf am Anfang des nächstfolgenden (24.) gerade umgekehrt das letztere als Vorstufe des ersteren zu bezeichnen, ist schlechthin unglaublich. Die wahre Lösung des Räthsels ist eine andere. Schiller hat stets die Kraft, erhaben zu wollen, über die bloß ästhetische Bildung, die Verbindung dieser Kraft mit der ästhetischen Bildung aber über die bloße moralische Kraft gesetzt. Das „Nöthig haben, erhaben zu wollen", ist ein Mangel an Bildung, wenigstens in allen den Fällen, in welchen die Harmonie dem Menschen überhaupt erreichbar ist; absolute Harmonie ist ein unerreichbares Ideal, da der Mensch die Verletzung unabweisbarer Bedürfnisse seiner sinnlichen Natur, wo sie im sittlichen Interesse nöthig wird, zwar mit sittlicher Kraft wollen, aber nur mit Schmerz empfinden kann. In allen den Fällen, wo die Harmonie erreichbar ist, sie wirklich erreicht zu haben, ist das Höchste und Größte; dies leistet die ästhetische Bildung im Verein mit der moralischen Kraft. Die auf bloßer Geschmacksbildung beruhende Harmonie des Verhaltens mit dem sittlich Gebotenen ist die unterste Bildungsstufe; diese Harmonie reicht nur so weit, als der Mensch nicht in die Lage kommt, die ernsteren sittlichen Pflichten erfüllen zu müssen, welche Aufopferung der sinnlichen Neigungen erheischen. Die moralische Kraft ist, selbst isolirt, etwas unendlich Höheres; aber isolirt ist sie nicht das Höchste; die bloß moralische Bildung ist eine unvollständige. Die Vollendung liegt in der Vereinigung beider Bildungsmomente, die den Menschen befähigt, alles, was innerhalb der Sphäre der Culturfähigkeit der Neigungen liegt, ohne Kampf in Uebereinstimmung mit dem sittlich Gebotenen zu verrichten, und zwar so, daß die sittliche Kraft dabei nicht fehlt, sondern nur ruht, bereit sofort hervorzutreten, um jede Pflicht, die jenseits dieser Sphäre liegt, mit Ueberwindung der Neigung zu vollziehen und so mit der sittlichen Schönheit die sittliche Erhaben-

heit zu verbinden. Es giebt von der Abhandlung über Anmuth und Würde an keine Stelle bei Schiller, die nicht zu dieser Stufenordnung stimmte, und der Schein des Widerspruchs ist nur durch eine Verwechselung der ersten Stufe mit der dritten entstanden.

Sieg der Pflicht über die Neigung und Harmonie der Neigung mit der Pflicht sind zwei ethische Verhältnisse, denen, sofern sie in die Erscheinung treten, zwei ästhetische Verhältnisse entsprechen, nämlich Würde und Anmuth; wer diese Verhältnisse anschaut, übt die ästhetische Betrachtung, und diese dient, zumal bei häufiger Wiederholung, der sittlichen Bildung, und zwar nach beiden Seiten hin, sowohl der Bildung zu der sittlichen Kraft in Beherrschung sinnlicher Neigungen, als auch der Bildung zu der sittlichen Harmonie, die sich als Seelenschönheit bekundet. Es ist ungerechtfertigt, diese verschiedenen Unterscheidungen zu dem einzigen Gegensatze zwischen sittlicher Erhabenheit und Schönheit zu vereinfachen und die letztere mit dem ästhetischen Zustande sofort gleichzusetzen. Es ist wahr, daß die ästhetische Bildung als Cultur der Neigungen die Harmonie derselben mit der Pflicht auf dem Gebiete, wo überhaupt diese Harmonie erreichbar ist, fördert; aber sie ist der Weg zu diesem Ziele, nicht das Ziel selbst, Erziehung zur Seelenschönheit und nicht diese selbst. Schönheit der Seele steht auf dem Gebiete, auf welchem sie erreichbar ist, über der bloßen Pflichttreue, welche uncultivirte Neigungen nur zurückdrängt; die ästhetische Bildung führt als eine Pädagogik der Neigungen theils denjenigen, dessen Pflichtbewußtsein noch unentwickelt ist, unter Umständen, die nicht die Aufbietung der moralischen Kraft selbst herausfordern, zu einem mit der sittlichen Forderung conformen Handeln, theils den, welchem die Pflicht als solche heilig ist, zu dem erreichbaren Maaße der Harmonie der Neigungen mit der Pflicht, also zur Seelenschönheit. Mag Schiller vielleicht nicht stets diese Unterscheidungen mit vollster Schärfe und Strenge vollzogen haben, so liegen sie doch allen seinen Ausführungen seit der Abhandlung über Anmuth und Würde zum Grunde; es giebt keinen Satz, der, richtig gedeutet und nicht über die durch den Zusammenhang der Gedanken gesetzten Grenzen hinaus erweitert, anderen Sätzen

widerstritte; bestände aber ein Widerstreit, so würde derselbe gleich sehr in einer jeden der verschiedenen Abhandlungen liegen, welche seit jener verfaßt worden sind. Allerdings hat Schiller früher dafür gehalten, die Verdienstlichkeit einer Handlung sei durchaus nach dem Kampfe zu messen, den sie widerstreitenden Neigungen gegenüber gekostet habe; schon in seiner frühesten Zeit bekundet sich diese Ansicht und sie tritt auch noch in den beiden zusammengehörigen Abhandlungen über das Tragische hervor, obschon daneben die Tendenz, der sinnlichen Seite des menschlichen Wesens ihr Recht zu vindiciren, niemals gefehlt hat. Ein entschiedener Gedankenfortschritt liegt in der bestimmten, klar bewußten Unterscheidung zweier möglichen Grundverhältnisse zwischen Neigung und Pflicht, welche Schiller in der Abhandlung über Anmuth und Würde vollzieht, und in der Bestimmung des eigenthümlichen Wesens eines jeden dieser Grundverhältnisse; aber Schiller ist nicht in der nachfolgenden Zeit von einer Ansicht, die sich durch die Formel bezeichnen ließe: „der ästhetische Standpunkt neben dem moralischen", zu einer veränderten Ansicht fortgegangen, deren Formel wäre: „der ästhetische Standpunkt über dem moralischen"; er ist sich seit der Abhandlung über Anmuth und Würde in dem Grundgedanken durchaus treu geblieben und hat denselben nach verschiedenen Seiten hin als fruchtbaren Keim zu neuer Gedankenbildung sich entfalten lassen. Die ästhetische Bildung, die uns jegliches Schöne und Erhabene zu würdigen befähigt, hat Schiller schon in den „Künstlern", wie später, ohne sie bereits, als Mittel der Harmonisirung der Neigungen mit der Pflicht aufzufassen, vorwiegend als eine Durchgangsstufe zur moralischen Bildung betrachtet, wenn gleich nicht das einzelne Kunstwerk moralischen Zwecken direct als Mittel dienen, sondern seine Selbständigkeit bewahren soll.

Goethe hat auf die Gedanken in den „ästhetischen Briefen" wohl kaum irgendwie einen wesentlichen Einfluß geübt. Wohl aber war die Unterscheidung des Naiven und Sentimentalischen durch die Anschauung der Goethe'schen Dichtungsweise bedingt, und noch mächtiger war Goethe's Einfluß auf Schiller's spätere Dichtung.

Die Abhandlung: „Ueber naive und sentimentalische Dichtung“.

Im eilften Stück der „Horen“ von 1795 erschien der Aufsatz: „Ueber das Naive“, im zwölften: „Die sentimentalischen Dichter“, im ersten Stück von 1796: „Ueber naive und sentimentalische Dichter“; zu einer Gesammtabhandlung vereinigt erschienen die Aufsätze im zweiten Theil der kleineren prosaischen Schriften, 1800. Der größere Theil dieser Aufsätze wurde unmittelbar vor der Veröffentlichung ausgearbeitet; doch hatte sich Schiller mit einer Arbeit über das Naive schon lange beschäftigt, aber dieselbe, wie es scheint, mehrmals unvollendet zurückgelegt, bis der engere Verkehr mit Goethe seine Anschauungen zur Reife brachte.

Neben dem objectiven Begriff des Schönen und neben der Wirkung desselben auf das ästhetisch-anschauende Subject war noch die Darstellung desselben durch das künstlerisch-schaffende Subject in Betracht zu ziehen. Hierbei konnte theils das Allgemeine erwogen werden, was von jedem darstellenden Subjecte gilt, theils das Specifische, worauf die subjectiven Unterschiede der Darstellungsweisen beruhen; jenes that Schiller z. B. in der Recension über Bürger, wo er von dem Subjecte des Dichters Selbstveredlung als eine Bedingung seiner Berechtigung zur Dichtung fordert, ferner später in manchen Briefen an Goethe, wo er sich z. B. über das Verhältniß von Bewußtsein und Bewußtlosigkeit bei poetischer Production ausspricht; [N. 809. 811.] von den allgemeinsten subjectiven Unterschieden aber und zugleich von den Grundunterschieden des Stils, die denjenigen der Stimmen der schaffenden Phantasie entsprechen, handelt Schiller in dem Aufsatze „über naive und sentimentalische Dichtung“.

Schiller definirt das Naive als das Natürliche, sofern es im Contrast mit der Kunst diese beschäme. Die Naivität ist „eine Kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird“. Die naiven Objecte sind, was wir waren, und zugleich, was wir wieder werden sollen. „Wir waren Natur, wie sie, und unsere Cultur soll uns auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen. — Sie sind Darstellungen unserer verlorenen Kindheit,

und zugleich unserer höchsten Vollendung im Ideal. — Aber ihre Vollkommenheit ist nicht ihr Verdienst, weil sie nicht das Werk ihrer Wahl ist". Sie haben Vollkommenheit ohne Freiheit; wir haben Freiheit ohne Vollkommenheit; in der Einheit von beiden liegt das absolute Ideal. In unserm Gefühl für Naivität (welches jedoch selbst sentimentalisch ist) fließen fröhlicher Spott (wegen unserer theoretischen Ueberlegenheit) Wehmuth (wegen unserer eigenen verlorenen Kindheit, die wir vermissen,) und Ehrfurcht (vor der angedeuteten idealischen Vollendung) zusammen. Schiller citirt Kant's Definition des Naiven (in der „Kritik der Urtheilskraft") als des Ausbruchs der dem Menschen ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst", meint aber, es sei hiermit höchstens eine Species des Naiven bezeichnet, und erweitert selbst den Begriff in dem angegebenen Sinne. Gemäß seinem Begriffe der Naivität sagt Schiller: „Naiv muß jedes wahre Genie sein; — seine Naivität allein macht es zum Genie". Die Dichter sind überall die Bewahrer der Natur. Entweder werden sie Natur sein oder die verlorene Natur suchen; im ersten Falle sind sie „naiv", im andern „sentimentalisch". Durch die beiden entsprechenden Dichtungsweisen wird das ganze Gebiet der Poesie erschöpft und ausgemessen. Mit diesem begrifflichen Gegensatze setzt Schiller den historischen: „antik und modern" im Wesentlichen gleich, ohne jedoch zu verkennen, daß schon im Alterthum, besonders gegen den Ausgang desselben, das „Sentimentalische" aufzutreten beginnt, und daß naive Dichter in jeder späteren Zeit vereinzelt auftauchen, obwohl sie dann nicht aus der Societät hervorgehen können. Die wesentlichen Verschiedenheiten der Dichtung knüpfen sich unmittelbar an die wesentlichen Stufen der Entwicklung der Menschheit; denn die Aufgabe der Poesie ist keine andere, als: „der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben". Im Zustande der Natur, wo der Mensch noch mit allen seinen Kräften zugleich als harmonische Einheit wirkt, wo mithin das Ganze seiner Natur sich in der Wirklichkeit vollständig ausdrückt, muß die Nachahmung des Wirklichen die Aufgabe der Kunst sein; im Zustande der Cultur aber,

wo jenes harmonische Zusammenwirken seiner ganzen Natur bloß eine Idee ist, liegt die Aufgabe in der **Erhebung der Wirklichkeit zum Ideal**, oder, was dasselbe ist, in der **Darstellung des Ideals**. „Die Natur macht den Menschen mit sich eins, die Kunst trennt und entzweit ihn; durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück". Das Ziel, nach welchem der cultivirte Mensch strebt, ist das höhere; aber er kann in seiner Art niemals vollkommen werden. Das Ziel des natürlichen Menschen ist ein geringeres; aber er vermag dasselbe vollkommen zu erreichen. „Der eine erhält seinen Werth durch absolute Erreichung einer endlichen, der andere erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Größe". Ganz so urtheilt Schiller auch über die entsprechenden Dichtungsweisen. Er erkennt einen allgemeinen idealischen Gattungsbegriff der Poesie an, unter den beide Arten fallen. Unter diesem sind die sämmtlichen Dichter miteinander zu vergleichen; aber nichts ist einseitiger und verkehrter, als wenn man die sentimentalischen Dichter mit dem Maaßstabe mißt, den man ausschließlich von den naiven entnommen hat. „Wenn man nur das Poesie nennt, was zu allen Zeiten auf die einfältige Natur gleichförmig wirkt, so kann es nicht anders sein, als daß man den neueren Poeten gerade in ihrer eigensten und erhabensten Schönheit den Namen der Dichter wird streitig machen müssen, weil sie gerade hier nur zu dem Zögling der Kunst sprechen und der einfältigen Natur nichts zu sagen haben. Wessen Gemüth nicht schon zubereitet ist, über die Wirklichkeit hinaus in's Ideenreich zu gehen, für den wird der reichste Gehalt leerer Schein und der höchste Dichterschwung Ueberspannung sein". Der alte (naive) Dichter ist mächtig durch die Kunst der Begrenzung, der neue (sentimentalische) durch die Kunst des Unendlichen; bei jenem hat die Empfänglichkeit, bei diesem die Selbstthätigkeit das Uebergewicht.

Schiller macht von diesen allgemeinen Gedanken die mannigfachsten Anwendnngen. Er gründet darauf theils eine Eintheilung der sentimentalischen Dichtung in ihre Unterarten, theils eine Charakteristik der hervorragendsten einzelnen Dichter. Jene Unterarten sind: Satire und Elegie im weiteren Sinne. Bei

der sentimentalischen Dichtung stehen Wirklichkeit und Idee im Gegensatze. Nun kann entweder vorwiegend die der Natur entfremdete Wirklichkeit dargestellt und ihr Widerspruch mit dem Ideal aufgezeigt, oder vorwiegend das Ideal als höchste Realität dargestellt und der Wirklichkeit so entgegengesetzt werden, daß das Wohlgefallen an dem Ideal herrschende Empfindung wird. Die Satire ist entweder strafend (pathetisch) oder scherzhaft; jene muß, um poetisch zu sein, in's Erhabene übergehen, diese aber ihren Gegenstand mit Schönheit behandeln. Die Elegie ist theils Elegie in engerer Bedeutung, wobei die Natur als verloren und das Ideal als unerreicht dargestellt wird, oder Idylle, worin Natur und Ideal als wirklich vorgestellt werden. Aus der reichen Fülle von Urtheilen über einzelne Dichter heben wir hier nur das eine über Rousseau hervor, welches für Schiller's eigenen gesammten Bildungsgang charakteristisch ist: „Rousseau, als Dichter, wie als Philosoph, hat keine andere Tendenz, als die Natur entweder zu suchen oder an der Kunst zu rächen. — Seine leidenschaftliche Empfindlichkeit ist Schuld, daß er die Menschheit, um nur des Streites in derselben recht bald los zu werden, lieber zu der geistlosen Einförmigkeit des ersten Standes zurückgeführt, als jenen Streit in der geistreichen Harmonie einer völlig durchgeführten Bildung geendigt sehen, daß er die Kunst lieber gar nicht anfangen lassen, als ihre Vollendung erwarten will, kurz, daß er das Ziel lieber niedriger steckt und das Ideal lieber herabsetzt, um es nur desto schneller, um es nur desto sicherer zu erreichen".

Die Klippe des naiven Dichters ist die Erschlaffung, das Herabsteigen zu gemeiner Natur, der Mangel an Geist. Der Abweg, auf den der sentimentalische sich leicht verirrt, ist die Ueberspannung, die Verkennung der Schranken der Menschheit, der Mangel an nüchterner Objectivität. Die Vereinigung des naiven und sentimentalischen Charakters, wobei jedes Element das andre vor seinem Extreme bewahrt, ist das Ideal schöner Menschheit.

Durch Absonderung dessen, was im naiven und sentimentalischen Charakter speciellen Bezug auf die Poesie (und über-

haupt auf die Kunst) hat, gelangt Schiller zu dem psychologischen Gegensatze des realistischen und des idealistischen Charakters. Jener läßt sich durch die Nothwendigkeit der Natur, dieser durch die Nothwendigkeit der Vernunft bestimmen. Wie die Natur nur als Ganzes unendlich, in ihren einzelnen Wirkungen aber immer abhängig und beschränkt erscheint, so liegt die Tüchtigkeit des Realisten in dem Ganzen seines Lebens und Wirkens; wie die Vernunft in jede ihrer Aeußerungen den Charakter der Freiheit und Vollendung legt, so strebt der Idealist in jeder einzelnen Erkenntniß und Handlung nach dem Unbedingten; aber je reiner die Sittlichkeit seiner einzelnen Handlungen ist, desto zufälliger ist sie auch; denn Stetigkeit und Nothwendigkeit ist zwar der Charakter der Natur, aber nicht der Freiheit. „Wenn sich der Realist, auch in seinem moralischen Handeln, einer physischen Nothwendigkeit ruhig und gleichförmig unterordnet, so muß der Idealist einen Schwung nehmen, er muß augenblicklich seine Stelle exaltiren, und er vermag nichts, als insofern er begeistert ist; alsdann freilich vermag er auch desto mehr, und sein Betragen wird einen Charakter von Hoheit und Größe zeigen, den man in den Handlungen des Realisten vergeblich sucht". Das Ideal menschlicher Natur ist unter beide vertheilt, von keinem aber völlig erreicht. Die Uebertreibung des Realismus geht in den gemeinen Empirismus, die des Idealismus in die phantastische Schwärmerei über.

Der Aufsatz: „Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst", der zuerst 1802 im vierten Theil der Sammlung der kleinen prosaischen Schriften, erschien, bildet eine Ergänzung der Abhandlung über das Naive und Sentimentalische. „Gemein ist alles, was nicht zu dem Geiste spricht und kein anderes, als ein sinnliches Interesse erregt. Das Niedrige, eine noch tiefere Stufe, unterscheidet sich vom Gemeinen dadurch, daß es nicht bloß etwas Negatives, nämlich den Mangel des Geistreichen und Edlen, sondern etwas Positives, nämlich Rohheit anzeigt. In der Kunst ist niemals eine niedrige Behandlung des Stoffes, wohl aber unter gewissen Bedingungen das Niedrige des Stoffes zulässig, nämlich theils wo es Lachen erregen soll,

theils auch in ernsthaften Darstellungen, wo es in's Furchtbare übergeht. Niedrigkeit der Gesinnung ist unter aller ästhetischen Würde; das Niedrige der Handlung und des Zustandes aber kann damit zusammenbestehen.

In der Abhandlung über das Naive und Sentimentalische ist Schiller's Reflexion so selbständig, wie kaum in irgend einer der früheren. Kant's Begriff des Naiven war wohl der Anlaß zum ersten Entwurf, und der Anfang derselben trägt noch deutlich die Spur dieser Entstehung an sich; aber derselbe bildet nicht das Fundament der Abhandlung. Wesentlich förderten Schiller Kant's geschichtsphilosophische Begriffe: Natur, Cultur und Einheit beider. Aber die geniale Verwerthung derselben ist durchgängig Schiller's eigenes Werk. Betrachtungen wie etwa die, welche Garve in der „Berlinischen Monatsschrift" über die Unterschiede zwischen den antiken und modernen Schriftstellern veröffentlicht hatte, mochten Schiller bekannt sein und konnten auf Einzelnes seine Aufmerksamkeit lenken. Aber weit fruchtbarer war seine Vertrautheit mit den Werken der Dichtkunst selbst und insbesondere der Vergleich zwischen seiner eigenen und der Goethe'schen Dichtungsweise. In den „Briefen über die ästhetische Erziehung" hat Schiller noch den Künstler unter den vorhandenen Mustern ausschließlich auf die hellenischen verwiesen, und darüber hinaus nur ganz allgemein auf das ideale Urbild im menschlichen Geiste; das Bild des vollendeten Künstlers, das er entwarf, war das idealisirte Bild des Goethe'schen Genius. Um seiner eigenen Richtung und der specifischen Eigenthümlichkeit der modernen Kunst überhaupt gerecht zu werden, mußte Schiller die „Briefe" durch diese neue Abhandlung ergänzen. Wie ihm die Gedanken derselben allmählich erwachsen seien, erkennen wir aus seinem Briefwechsel mit Goethe und mit W. v. Humboldt. In seinen frühesten Briefen an Goethe charakterisirt er bekanntlich den Gegensatz ihrer Richtungen als Intuition und Abstraction, Ausgehen vom Einzelnen und vom Allgemeinen, Generalisiren und Symbolisiren. Für W. v. Humboldt wurde Schiller zum Objecte der Reflexion, wie Goethe für Schiller. Das „wunderbare Phänomen" der Vereinigung von philosophischer und poetischer Kraft

in Schiller's Geiste gab jenem immer neuen Anlaß zum Nachdenken über die gemeinsame Quelle, woraus beide Richtungen geflossen seien; er fand das Gemeinsame des Schiller'schen Denkens und Dichtens in dem Vorwiegen der Selbstthätigkeit vor der Empfänglichkeit, in einem solchen Zusammenwirken der Vernunft mit der Einbildungskraft, wobei die letztere durch das Uebergewicht der ersteren mehr producirend, als reproducirend werde; in diesem Uebergewicht sei der starke Antheil des Ideenvermögens an Schiller's dichterischen Productionen begründet. Schiller wählt die Begriffe: Natur und Geist*), von denen er jedoch nur den ersten in der Abhandlung unmittelbar zur Charakteristik der verschiedenen Formen verwendet; statt des „Geistes" nennt er dort, in der Regel wenigstens, das Product des Geistes, die „Idee" und das „Ideal". Der Uebergang zur Dichtung selbst und der Zweifel, ob die dramatische oder die epische die seiner individuellen Anlage gemäßere Gattung sei, wirkte mit dahin, Schiller über die exclusive Verehrung, die er in der Theorie den hellenischen Vorbildern gezollt hatte, zur Selbstbesinnung auf die eigenthümliche geistige Macht in seiner eigenen Dichtung und überhaupt in der modernen Cultur hinauszuführen, und hier gerade griffen Humboldt's Reflexionen in Schiller's Gedankenarbeit sehr förderlich ein. War einmal der Grundgedanke gefunden, so konnte dann Schiller leicht jenen größeren Kreis von einzelnen Dichtungswerken, welche den allgemeinen Gegensatz zu repräsentiren geeignet waren, zur Vergleichung heranziehen. Schiller hat bei der Abhandlung die Beziehung des allgemeinen Gedankens auf eine Fülle concreter Anschauungen auch in der Darstellung hervortreten lassen, und dies gereicht der Schrift zu hohem Gewinn.

Die Aufgabe einer allgemeinen Charakteristik der Perioden

---

*) In dem Briefe Schiller's an Humboldt vom 26. Octbr. 1795 ist an der Stelle: „Ich habe zugleich bemerkt, daß diese Annäherung an den griechischen Geist, die doch nie Erreichung wird, immer etwas von jener modernen Realität annimmt, gerade herausgesagt, daß ein Product immer ärmer an Geist ist, je mehr es Natur ist", statt „annimmt" offenbar „nimmt" (im Sinne von wegnimmt) zu lesen.

der Menschheitsentwicklung und der entsprechenden Formen der Dichtung ist eine der größten und edelsten unter allen, die der denkende Geist sich zu stellen vermag. Ihre Schwierigkeit kommt ihrer hohen Bedeutung gleich. Die Geistesarbeit, die Schiller hier vollzogen hat, ist eins seiner wesentlichsten Verdienste. Doch ist sein Werk, wie es bei einem solchen Versuche unvermeidlich war, nicht nach allen Seiten hin ein gleichmäßig vollendetes. Wir dürfen davon absehen, daß die Anwendungen, die Schiller von seinen Principien macht, vollständiger und eingehender bei den modernen und sentimentalischen Dichtern, als bei den antiken und naiven gegeben werden. Aber es trifft den Kern der Arbeit selbst, daß die Grundformen, die Schiller aufstellt, unvollständig sind, und daß die Ableitung derselben hinter ihrer Charakteristik wesentlich zurückbleibt. Es fehlt nämlich die befriedigende Würdigung der zweiten Stufe, und darunter leidet auch die der übrigen. Ist nämlich die erste Stufe die Natur, so fragt sich, was zum Hinausgehen über dieselbe treibe, und welches Ziel der Ausgang aus ihr verfolge. Gewisse Elemente zur Beantwortung dieser Frage fehlen bei Schiller nicht. Er spricht der Natur Vollkommenheit ohne Freiheit zu; daran reihe sich eine naturlose Willkür an, aus welcher die Moral und die Dichtung zur Natur zurückrufen, die, wenn so wiedergewonnen, mit der wahren Freiheit eins sein werde. Also hätte nur eine ziellose Willkür über die erste Stufe hinausgeführt, nicht eine ideelle Empfindungsweise, auf der auch eine eigenthümliche Form der Dichtung ruhen könnte, und in der That sagt Schiller in der Note, die er „für den wissenschaftlich prüfenden Leser" beigefügt hat, daß „beide Empfindungsweisen" (die naive und sentimentalische) „sich wie die erste und dritte Kategorie zu einander verhalten"; das Gegentheil der naiven Empfindung aber sei „der reflectirende Verstand", und die sentimentalische Empfindung sei das Resultat des Bestrebens, auch unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung dem Inhalte nach wiederherzustellen. Zwar statuirt Schiller in gewissem Sinne drei Formen der Dichtung, nämlich zu der naiven und sentimentalischen noch die Einheit beider; aber diese entsprechen nicht der Reihe nach den drei Bil-

bungsstufen: Natur, Cultur, Einheit; sowohl die sentimentalische Dichtung, als das Ideal der Dichtung überhaupt, in welchen sich der Gegensatz der Arten ausgleicht, sind auf die dritte Bildungsstufe bezogen, und unterscheiden sich von einander nur wie die Tendenz der Rückkehr zur Natur und die Erreichung dieses Zieles. Aber diese Annahme kann uns nicht genügen. Was über die bloß natürliche Harmonie hinausführt, ist mindestens eben so sehr das tiefe Bedürfniß des Gemüthes und der Vernunft, wie die That des „reflectirenden Verstandes". Die vergleichsweise unmittelbare Harmonie, von der Schiller redet, fand sich nach seiner eigenen Angabe am reinsten bei den Griechen vor. Gerade bei diesen aber strebten hervorragende Geister über die gegebene Form der unmittelbaren Einheit von Natur und Geist hinaus und zur reinen Geistigkeit hin, nicht in bloß verstandesmäßiger Reflexion, sondern in idealem Drange nach einer höheren, vernunftgemäßeren Form des Lebens und der Bildung. Die atheniensische Demokratie und der hellenische Götterglaube befriedigten nicht einen Sokrates, einen Plato. Es war nicht Natur, was sie suchten. Was sie vorfanden, war ihnen zu sehr bloße Natur, was sie erstrebten, war die Emancipation des Geistes, die Lösung des Bandes, das ihn allzu eng mit der Natur verflocht, die Herrschaft des reinen Gedankens; das platonische Ideal ist die Hierarchie der philosophisch Gebildeten, die sich zur Erkenntniß der Ideen erhoben haben. Die Form des Gemüths- und Geisteslebens, welche auf dem Ideale einer allen gegebenen Wirklichkeit überschreitenden, jenseitigen Vollkommenheit ruht, erscheint in der christlichen Zeit; jenseits des Reichs der Natur bekundet und eröffnet sich, in überirdischem Glanze strahlend, dem gläubigen Sinne das Reich der Gnade. Was Schiller in den „ästhetischen Briefen" über das Auseinandertreten der anfänglichen Einheit in die Gegensätze sagt, konnte auf den Weg leiten, auf dem sich zu dem Begriffe jener Form gelangen ließ; aber er hat diese Bahn zu wenig verfolgt. Sein Herz hing an der Wiederherstellung der Einheit, und so erschien ihm die Trennung als ein bloßes Verstandeswerk, an dem das Gemüth keinen Theil habe. Die Dichtung, die auf dieser Form beruht, rechnet Schiller mit

zu der „sentimentalischen"; aber dies stimmt nicht wohl durch die Art, wie er diesen Begriff erklärt hat. Die sentimentalische Dichtung ist nämlich ihrer Definition zufolge ein Ausfluß des Strebens nach Rückkehr zur Natur. Historisch hat sich das Streben nach Aufhebung der Trennungen, die vornehmlich im Mittelalter das Bewußtsein und das Leben beherrschten, in der neueren Zeit mehr und mehr entfaltet; als Typus mag etwa Rousseau gelten, in dem diese Tendenz freilich in einer (auch von Schiller nicht verkannten) Einseitigkeit erscheint. Die Dichtung nun, die auf diesem Streben beruht, ist nach dem Schiller'schen Begriff die „sentimentalische". Wenn mit ihr zusammen die christliche Dichtung eben so genannt wird, so wird sehr Heterogenes unter den gleichen Begriff gestellt, ohne daß dessen Definition dazu berechtigt. Die mangelhafte Bestimmung der zweiten Bildungsstufe hat aber zur nothwendigen Folge, daß auch die dritte ungenügend bestimmt wird, und der Begriff der auf sie bezogenen „sentimentalischen" Dichtung schwankt. Nach der Deduction, die Schiller giebt, ist nämlich der Inhalt des „sentimentalischen Ideals" mit dem Inhalt der ersten Stufe identisch, und wenn sich der sentimentalische Dichter durch die Erhebung zur „Idee" von dem naiven unterscheidet, so heißt dies nach der Deduction streng genommen nur, daß die Natur, in der der naive wirklich stand, dem sentimentalischen zum bloß vorgestellten Ziele des Strebens geworden sei. Ausdrücklich sagte ja auch Schiller: „der eine ist Natur, der andere sucht die verlorene". Aber über die Bedeutung des Ausdrucks „Idee", zu der die Ableitung berechtigt, geht Schiller in der Anwendung desselben weit hinaus, indem er z. B. von einem sentimentalischen Dichter (Klopstock) sagt: „Seine Sphäre ist immer das Ideenreich, und in's Unendliche weiß er alles, was er bearbeitet, hinüberzuführen. Man möchte sagen, er ziehe allem, was er behandelt, den Körper aus, um es zu Geist zu machen, so wie andere Dichter alles Geistige mit einem Körper bekleiden. Beinahe jeder Genuß, den seine Dichtungen gewähren, muß durch eine Uebung der Denkkraft errungen werden; alle Gefühle, die er und zwar so innig und mächtig, in uns zu erregen weiß, strömen aus übersinn-

lichen Quellen hervor“. Hier findet Schiller in der Idee offenbar mehr als die bloße Vorstellung der verlorenen ursprünglichen Natur, und die dritte Stufe geht nicht auf in das Streben, mit Freiheit zur verlorenen Natur zurückzukehren; vielmehr ist das Wesentliche derselben die Bewegung zu einem höhern Bildungsziele hin, in welchem freilich die „Natur“ wieder mit enthalten sein soll. Es genügt auf diesem Standpunkte nicht, nur die ursprüngliche Vollkommenheit mit der neugewonnenen Freiheit zu vereinigen, sondern es wird nach einer Vollkommenheit gestrebt, die bei aller Einheit mit der Natur doch eben so sehr durch das Bildungsziel selbst, wie durch die Form der Freiheit über die ursprüngliche Natur hinausgeht. Zwar hat Schiller unverkennbar dieses alles bei seiner dritten Stufe auch im Sinne, aber es ist nicht zum naiven Ausdruck gelangt und in die Deduction nicht eingegangen. Dies konnte nur dann geschehen, wenn die zweite Stufe im Bildungsgange der Menschheit richtiger gewürdigt und ihr ein eigenthümliches Bildungsideal zuerkannt wurde; denn in dem Ideal der zweiten Stufe liegt gerade dasjenige Element, welches die dritte von der ersten auch dem Bildungsinhalte nach unterscheidet. Auch die Bestimmung der ersten Bildungsstufe und der naiven Dichtung hat unter der mangelhaften Bezeichnung der zweiten Stufe gelitten. Da nämlich auf der ersten Stufe die Natur noch unmittelbare Wirklichkeit hat, so ist sie noch nicht zur „Idee“, zum idealen Ziele des Strebens geworden; somit erscheint sie auch als in ihren einzelnen Bildungen untheilhaftig des Unendlichen, das an die „Idee“ sich knüpft, daher erkennt Schiller der naiven Dichtung nicht einen absoluten Inhalt zu, obschon er bei ihr allein die absolut vollendete Darstellung für möglich hält.

Hätte Schiller die zweite Stufe als das Auseinandertreten von Idealität und Realität bestimmt, so hätte sich für die erste das ungetrennte Ineinandersein dieser beiden Momente ergeben, und dieselbe wäre nicht als der Idealität baar, sondern nur als gebunden an die Unmittelbarkeit des Daseins der Idealität in der Realität erschienen. Mit vollem Rechte hat W. v. Humboldt (im Briefe vom 18. December 1795), so sehr er sich auch von

dem Haupteindruck der Abhandlung befriedigt erklärt, doch gegen jene Annahme Schiller's eingewandt, man würde dem Homer Unrecht thun, wenn man seine Poesie bloß der Form und nicht der Materie nach ein Unendliches nennen wollte. Schiller selbst glaubte damals (im Briefe vom 25. Decbr. 1795) diese Aeußerung Humboldt's (zugleich mit einer andern, welche die sentimentalische Dichtung betraf) durch die Entgegnung widerlegen zu können, dieser habe den „Gattungsbegriff“ (Idealbegriff?) der Poesie schon zu sehr in die Arten gelegt, also die Vorzüge, die in der idealischen Vereinigung der Species liegen, zu sehr auch den einzelnen Species vindicirt, während er selbst die Artcharaktere gerade streng habe scheiden wollen; aber später hat doch auch Schiller dem Naiven den vollen Gehalt des Göttlichen zuerkannt. Humboldt bezeichnet (in dem angeführten Briefe) ganz richtig den Zustand des naiven Dichters als denjenigen, „in welchem wir noch nicht die beschränkte Wirklichkeit von dem unendlichen Ideal durch Reflexion zu trennen gelernt haben, in welchem die Menschheit in uns noch ein harmonirendes Ganzes ausmacht, und wir daher eben diese Harmonie auch in der Natur zu sehen vermeinen.“ „Der sentimentalische Dichter unterscheidet sich“ (von dem naiven) „durch die Absonderung des Ideals von der Wirklichkeit.“ Aber die Gedankenformen, die Humboldt verwendet, sind doch die Schiller'schen, und eben hier hat auch die spätere Wissenschaft angeknüpft. Keine unter Schiller's Abhandlungen ist so sehr, wie diese, nach den verschiedensten Seiten hin fruchtbar geworden. Die moderne Geschichtsphilosophie, Aesthetik und Literaturgeschichte hat hier die kräftigsten Anregungen empfangen.

Nach der Vollendung dieser Abhandlung wandte sich Schiller auf's Neue der Dichtung zu, um nunmehr, gleich heimisch geworden in den Reichen des Gedankens und der Phantasie, das philosophisch gewonnene Ideal in seinen vollendetsten Kunstschöpfungen auszuprägen.

Die Beziehungen zwischen Schiller's Dichten und Denken.

Zwischen Schiller's Dichtung und Wissenschaft besteht eine innige Wechselbeziehung. Der Einfluß der Dichtung bekundet sich in den wissenschaftlichen Arbeiten und in noch viel vollerem Maaße in den Dichtungen der Einfluß der Wissenschaft.

Auf die wissenschaftliche Forschung selbst konnte die Poesie nur in sofern einen wohlthätigen Einfluß üben, als sie die lebendigere Auffassung ermöglichte, und Schiller war besonnen genug, ihr über diese Grenze hinaus eine Einmischung nicht einräumen zu wollen; daß aber dieselbe nicht ganz selten dennoch eintrat und ihn zu freien Constructionen verleitete in Fällen, wo nur eine streng methodische Forschung zum Ziele führen konnte, ist freilich nicht zu verkennen. Größern Einfluß verstattete Schiller seiner dichterischen Gestaltungskraft auf die Darstellung in seinen historischen und philosophischen Schriften. Der poetische Einfluß bekundet sich in dem Leben, welches Schiller überall dem Stoffe einzuhauchen weiß, in der gediegenen Kraft und edlen Fülle seines Ausdrucks, in der harmonischen Formvollendung, in dem idealen Glanze, der über jedes seiner Werke ausgebreitet ist. Wohl kommt es auf Rechnung eben dieser freien Gestaltung des gegebenen Stoffes, daß die Gegenstände (nach Schiller's eigenem Ausdruck) „es sich müssen gefallen lassen, was sie unter seinen Händen werden"; daß oft der Mangel genauer Vertrautheit mit dem Objecte sich hinter rhetosirenden Wendungen verbirgt und der charakteristische Ausdruck fehlt. Aber Schiller wußte es, daß echte Simplicität das Resultat der Reife sei. Auf Kosten der Idealität ist eine gewisse Einfachheit leicht erreichbar; aber diese niedere Aufgabe konnte sich Schiller nicht stellen, wenigstens nicht bei seinen größeren und ernsten Arbeiten. Die Simplicität in Einheit mit der Idealität ist eine Aufgabe, deren Lösung den Meister bekundet. Die immer vollere Annäherung Schiller's an dieses Ziel war der lohnende Erfolg des ernsten Ringens nach vollendeter geistiger Bildung.

Der Einfluß der wissenschaftlichen Studien Schiller's auf seine Poesie ist am offenbarsten bei der sogenannten Ideendichtung,

in welche er den Gewinn seines philosophischen Denkens unmittelbar hineingearbeitet hat, und bei den Dramen, sofern diese auf Geschichtsstudien beruhen; aber die gesammte Dichtung Schiller's ruht mindestens mittelbar auf der Form des geistigen Lebens, zu der er unter dem Einfluß seiner wissenschaftlichen Forschungsarbeit gelangt ist. Der allgemeinste Ausdruck für den eigenthümlichen Charakter der Dichtung Schiller's und zwar seiner gesammten Dichtung, ist von ihm selbst in dem Terminus „sentimentalisch" gefunden worden, wofür Wilhelm von Humboldt „modern" setzte, indem er in einem Briefe an Schiller diesen den „modernsten unter allen modernen Dichtern" nannte. Schiller hat in seiner Dichtung die geistigen Lebenselemente der Neuzeit auszuprägen vermocht, und darum beherrscht er auch heute noch, wie kein anderer, das Gemüth unserer Nation. Gern werden ihm von dem tief ergriffenen Leser, den er unwiderstehlich in das Reich der Idee erhebt, manche Fehler verziehen, die das Auge des Kunstrichters beleidigen; man bemerkt sie kaum; man fühlt sich hier gleichsam in der geistigen Heimath und das Herz ist nur dem Genusse dieses Heimathsgefühles und dem freudigen Danke geöffnet. Diesen modernen Geistesgehalt, woran sich in unserm Volke die liebevolle Verehrung des Schiller'schen Genius knüpft, konnte Schiller für seine Dichtung nur mittelst des Durchganges durch die Wissenschaft, und zwar durch die moderne Wissenschaft, gewinnen. Das ist die wesentlichste Bedeutung seiner wissenschaftlichen Studien. Insbesondere war für ihn das Studium der Kant'schen Philosophie und die Arbeit an ihrer Fortbildung als wesentlich in die letzten Tiefen, bis zu welchen der philosophische Gedanke zu jener Zeit zu bringen vermochte, die unerläßliche Bedingung der vollkommenen Erfüllung seines ideellen Dichterberufs. Auch die veränderte Richtung, welche Schiller's spätere Dichtungen bei aller Constanz des fundamentalen Charakters von den früheren unterscheidet, knüpft zumeist an den Einfluß, den seine Beschäftigung mit der Wissenschaft und zwar mit der Geschichte und Philosophie in der Zeit zwischen den beiden Hauptperioden seiner poetischen Productivität, auf ihn übte.

Durch medicinische Studien wurde Schiller zuerst, während er noch Zögling der Militärakademie war, in moderne Wissenschaft eingeführt. Seiner geistigen Organisation entsprach die Medicin als solche wenig; aber sein Interesse fesselten die philosophischen Beziehungen, die sich ihm daran knüpften. Er erlangte dadurch für sein Philosophiren eine naturwissenschaftliche Grundlage, für sein Dichten in gewissem Maaße eine wohlthätige realistische Ergänzung seiner idealistischen Richtung. Er lernte auch Problemen fest in's Auge sehen und über sie bei der Wissenschaft sich Raths erholen, welche ohne eine solche Schulung gerade das poetisch gestimmte Gemüth gern in ein mystisches Dunkel zurückschiebt. Die unmittelbare Hineintragung mancher aus den medicinischen Studien ihm erwachsenen Anschauungen in die Dichtung dagegen macht in einigen Jugendwerken einen wenig befriedigenden, mitunter einen ästhetisch verletzenden Eindruck, aber der gesammten Dichtung kam der Gewinn zu Gute, der Schiller's Weltanschauung aus dem medicinischen Studium erwuchs.

Rousseau's oppositionelle Tendenz und sein Ideal der Wiederherstellung einer reinen, primitiven Natur spiegelt sich in Schiller's frühesten Dichtungen unverkennbar wieder. Nimmer hätte sich die natürliche Reaction gegen persönlichen Druck in dem Jüngling zu diesem allgemeinen Gericht über alle autoritativen Mächte der Zeit zu erweitern vermocht, wäre nicht auf den empfänglichen Boden die Saat Rousseau'scher Ideen gefallen.

Die „Theosophie", in der die verschiedenen theologischen, philosophischen, naturwissenschaftlichen und poetischen Anregungen, die Schiller empfangen hatte, sich zu einer principiellen Einheit zusammenschlossen, war mehr als ein vorläufiger Abschluß, weniger als ein Ferment zu neuen Bildungen von Bedeutung. Die enge Beziehung zu den Laura-Oden ist schon oben aufgezeigt worden.

Der Fortschritt des poetischen Ideals liegt bei Schiller schon innerhalb der ersten Periode in der den wesentlichen Gehalt seiner Jugendideen nur mildernden, nicht opfernden Annäherung an eine Versöhnung mit der historischen Wirklichkeit. In dem ersten Drama stehen Räuber der gesammten geordneten Gesellschaft

gegenüber als Rächer des in einer vermeintlich durchaus corrumpirten Welt mit Füßen getretenen Rechtes der Natur; sie selbst aber sind als Verbrecher ihrerseits eben so sehr der Verderbniß verfallen. Im „Fiesko“ ist das Ideal ein republikanisches, also im Unterschiede von dem Räuberideal doch ein unter gewissen Bedingungen innerhalb der Gesellschaft mögliches, freilich nicht innerhalb derjenigen Welt, die Schiller zeichnet, da selbst Verrina unter den gegebenen Verhältnissen, da sein idealistischer Revolutionsversuch in die Tyrannis des Fiesko umzuschlagen droht, sich lieber der Herrschaft des Andreas unterwirft, die zwar nicht seiner Anforderung entspricht, aber ihr doch unter den möglichen Formen um ihrer Milde willen als die erträglichste erscheint. In „Kabale und Liebe“ erkennt Schiller im Bürgerstande einen sittlichen Kern an, der sich von der verbreiteten Corruption noch unzerstört erhalten habe. In der eigenen Gegenwart und inmitten der Nation findet Schiller dieses ideale Element. So peinigend der Eindruck der meisten Scenen dieses Stückes ist, so ist doch der Fortschritt im Gedanken des Ganzen unverkennbar. Den „Don Carlos“ beseelt die zuversichtliche Hoffnung auf eine ideale Gestaltung des gesammten Gesellschaftlebens, und obschon der edle Versuch des liberalen Staatsmannes momentan scheitert, so liegt doch im Hintergrunde des Drama's der Freiheitskampf der Niederlande, der siegreich zu enden bestimmt war; die Seele des Dichters aber erfüllt, auch durch die Dichtung hindurchscheinend, die Zuversicht des immer volleren Sieges der liberalen Idee in seiner Gegenwart und in der Zukunft.

Bei diesem Fortschritt bleibt Schiller's Ideal sich darin gleich, daß es ein gegen die herrschenden Verhältnisse oppositionelles und vorwiegend der Zukunft zugewandtes Freiheitsideal ist. Die ethisch-politische Form, in der Schiller's Dichtung steht, ist wesentlich die des Kampfes.

Es ist oben nachgewiesen worden, wie philosophische und historische Studien Schiller allmählich von dieser einseitigen Form zurückführten, und ihm in stufenweisem Fortschritt den Sinn für die relative Vernünftigkeit aller Formen des geschichtlichen Lebens erschlossen, und wie dabei insbesondere die Kritik, durch welche

Kant (in der „Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte in weltbürgerlicher Absicht", im Novemberhefte der „Berlinischen Monatsschrift" vom Jahre 1784) das Rousseau'sche Ideal, indem er es anscheinend nur gegen ein naheliegendes Mißverständniß rechtfertigte, in der That zu einer höheren Stufe fortbildete, einen leitenden Gesichtspunkt von entscheidendster Bedeutung für Schiller abgab. Ebenso ist auch nachgewiesen worden, wie Schiller auf dem philosophischen Gebiete in der Ethik und Aesthetik von einer ursprünglich an die Form des Kampfes und der Erhabenheit gebundenen Theorie zu der Anerkennung der Form der Harmonie fortschritt; wie sich ihm dann auch die tiefere geschichtsphilosophische Erkenntniß des Entwicklungsganges der Menschheit zugleich mit dem reineren Verständniß der Bedeutung der ästhetischen Cultur und mit dem Begriff der verschiedenen subjectiven Grundformen der künstlerischen Production mehr und mehr erschloß.

Daß die Geschichtsstudien für Schiller's Entwicklung segensreich waren, ist allgemein anerkannt; aber man hat öfters einen wesentlichen Einfluß seiner philosophischen Bildung auf seine spätere Dichtung (mit Ausnahme der „Ideendichtung") oder doch mindestens einen wohlthätigen Einfluß derselben in Abrede gestellt. Man beruft sich auf eigene Aeußerungen Schiller's wie die schon oben angeführte, daß die Philosophie seiner Dichterkraft geschadet habe, ferner die Erklärung (im Briefe an Humboldt vom 27. Juni 1798) über die Unfruchtbarkeit der Speculation für den Künstler und Poeten als solchen, und die Behauptung (im Briefe an Körner vom 10. Decbr. 1804), daß das Theoretisiren sich nicht mit der Ausübung vertrage; denn da müsse man die Gesetze aus dem Gegenstande schöpfen und finde sich mit keiner allgemeinen Formel gefördert. Aber diese Aeußerungen dürfen nur in der Beschränkung verstanden werden, die im Zusammenhang liegt. Bei dem Uebergang zur Dichtung schadete freilich die Gewöhnung an das Philosophiren der Leichtigkeit der Production; aber Schiller selbst hat schon die erste Aussage dahin ergänzt, daß, wenn die Kunstmäßigkeit ihm zur Natur geworden sein werde, wie einem gebildeten Menschen die Erziehung, die Phantasie ihre Freiheit wiedererlangen und sich

nur freiwillige Schranken setzen werde. Im Briefe an Humboldt vom 9. August 1795 sagt Schiller in Bezug auf den „sauern Weg durch seine Aesthetik": „Es ist gewiß, daß die Bestimmtheit der Begriffe dem Geschäfte der Einbildungskraft unendlich vortheilhaft ist". Das Gleiche schreibt er an Goethe (16. Octbr. 1795): „So viel habe ich nun aus gewisser Erfahrung, daß nur strenge Bestimmtheit der Gedanken zu einer Leichtigkeit verhilft. Sonst glaubte ich das Gegentheil und fürchtete Härte und Steifigkeit. Ich bin jetzt in der That froh, daß ich mir es nicht habe verdrießen lassen, einen sauern Weg einzuschlagen, den ich oft für die poetisirende Einbildungskraft verderblich hielt." Bei den Aussagen über die Unfruchtbarkeit des Theoretisirens denkt Schiller zunächst an das Streben nach metaphysischen Elementarbegriffen, die sich freilich nicht zum praktischen Werkzeug und auch nicht unmittelbar zur Beurtheilung ästhetischer Objecte schicken, und nur ganz speciell auf dieses metaphysische Streben (namentlich wohl in der zweiten Abtheilung der „ästhetischen Briefe") kann und darf auch das Urtheil bezogen werden, das Schiller in einem Briefe an Rochlitz (vom 16. April 1801) ausspricht, worin er seinen Versuchen über die letzten Principien der Kunst keinen höhern Werth zuerkennt, als daß sie eine Stufe seines Nachdenkens und Forschens und eine vielleicht nothwendige „Entladung der metaphysischen Materie, die in uns allen stecke", bezeichnen. In unmittelbarer Beziehung auf die poetische Production hat Schiller auch nach dem Ablauf seiner metaphysischen Periode immer noch philosophirt; der Briefwechsel mit Goethe ist voll von praktisch fruchtbaren Bemerkungen, die hier freilich mehr sporadisch, als in wissenschaftlicher Begründung und Entwicklung auftreten (über Harmonie und Antagonismus zwischen Stoff und Form in der Poesie, über das „retardirende" Epos und das, wie schon Aristoteles lehrt, mehr eine streng einheitliche Handlung in gedrängter Form darstellende Drama, über Bewußtsein und Bewußtlosigkeit bei poetischer Production ꝛc.). Wenn aber Bemerkungen der letzteren Art, wie sie aus der Ausübung der Dichtkunst hervorgingen, auf dieselbe unzweifelhaft fördernd zurückwirkten, so kann gewiß ein mächtiger und wohlthätiger

Einfluß den Untersuchungen über die ethisch-ästhetische Form des Kampfes und der Harmonie, über den ästhetischen Zustand und die auch im höchsten Affect zu schonende Gemüthsfreiheit des ästhetisch-anschauenden Subjectes, über die Fernhaltung jeder Tendenz von dem Kunstwerke, über die positive Berechtigung und über die Schranken des eigenen poetischen Genius im Vergleich mit dem Goethe'schen nicht abgesprochen werden, auch die Empfänglichkeit für die Ergänzung, die aus der Anschauung der Goethe'schen Weise gewonnen werden konnte, wurde durch die philosophische Rechenschaft, welche sich Schiller über seine Ergänzungsbedürftigkeit gab, unzweifelhaft erhöht.

Die fördernde Einwirkung auf Schiller's spätere Dichtung, welche sich hiernach nicht nur von seinen geschichtlichen Studien, sondern auch von seiner ethisch-ästhetischen Speculation erwarten läßt, bestätigt sich durchaus bei dem Vergleich der späteren Schiller'schen Dichtungswerke mit den früheren. Schiller würdigte jetzt auch solche historische Formen, welche seine frühere schärfer hervortretende Freiheitstendenz feindlich bekämpft oder verächtlich zurückgedrängt hatte, einer poetischen Reproduction, die von Anerkennung und Liebe zeugt, und zugleich giebt die größere Vertrautheit mit dem historischen Stoffe und die vollere Achtung vor der historischen Thatsächlichkeit wenigstens einem Theile seiner späteren Dramen den Vorzug eines höheren Reichthums von Anschauungen und einer bestimmteren Zeichnung der Charaktere; — der einseitige Gegensatz zwischen dem Despotismus und edel schwärmenden Freiheitshelden, die an der eignen Unklarheit und an der Wucht feindlicher Verhältnisse untergehen, weicht der Darstellung von Persönlichkeiten, die auf dem Grunde der gegebenen historischen Verhältnisse bestimmte Zwecke erstreben; der abstracte Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen, der Freiheit und dem Despotismus, der Aufopferungsfähigkeit und dem Eigennutz weicht der gerechteren Würdigung der ethischen Eigenthümlichkeit. Pflicht und Neigung stehen nun auch in der Schiller'schen Dichtung nicht mehr in unversöhntem Gegensatze; indem auch die gegebenen historischen Formen eine relative Vernünftigkeit und Berechtigung zeigen, kann die liebgewordene Gewohn-

